الإعجاز البلاغي

دراسة تحليلية لتراث أهل العلم



د. محمد محمد أبو موسى

الناشر
مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية . عابدين
القاهرة - تليفون ٣٩١٧٤٧٠

الطبعة الثانية

١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م

جميع الحقوق محفوظة

مكتبة لسان العرب
الأستاذ / علاء الدين شوقي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الكريم نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ..

وبعد ..

فهذه الدراسة تحاول أن تتفهم كلام القدماء فى هذا الباب ، وليس لها غاية أكثر من الاجتهاد فى ذلك . وذلك لأنها ترى فى كلام القدماء فى هـذا الباب ـ وفى غيره ـ ودائع من حقائق المعرفة لم تستخرج بعد فضلا عن أن نكون قد انتفعنا بها فى حياتنا العقلية انتفاعاً مثمراً على الوجه المرضى .

وهذه الودائع حقائق ماثلة فى كثير من نصوص القدماء نراها كما نـرى الشىء نستيقنه ثم يكفنا عن استخراجها وتحديد معالمها ، ونشر مطاويها ما يكفنا من العجز وضيق الذرع ، ونعلم أن هذا باب صعب لم ينهض به فى تاريخ العلوم والأمم إلا الأفراد « وإنما يبلغ الإنسان طاقته » وكل الذى استخرجناه فى هذا الكتاب وفى غيره مما كتبناه على هذا الأصل المستحكم عندنا ليس إلا وصفاً أعجم غير مبين لما نجده من هوادى هذه الحقائق .

وإنما نلح فى هذه الدراسة وفى غيرها على ضرورة استنبات حقائق المعرفة من كلام القدماء لأمور منها :

اعتقادنا أن تراث الأمم هو ذات الأمم حتى كأنها هو ، وكأنه هى ، وإذا

نظرنا إلى اللغة من حيث نسيج بنائها ، وأحوال صوغها ، وجدنا هذا النسيج وهذه الأحوال ، وهذا النظام فى جوهره طبائع الأقـوام وأحوالهم الروحيه والنفسية ، وطرائق تصورهم للحقائق وإبانتهم عنها أى هى القوم من حيث هم ناطقون ـ وهذا جوهرهم ـ فلو أردنا أن نسائل قواعد النحو فى لغـة ما عن طبائع أهل هذه اللغة ونسيج نفوسـهم الداخلى الذى هـو جـوهر ما يتميزون به لأبان لنا النحو عن كثير من أحوال أصحاب هذه اللغـة .. وقل مثل ذلك فى الصرف الذى هو دراسة فى بنية الكلمة واشتقاقها ، أنت واجد لا محالة فى هذا النسيج الصرفى ، واختيارات أوضاعه ، وضـوابط تصرفاته ، الكثير من طبائع أهل اللغة . وكان الدراسة فى النحو والصرف تتغلغل جذورها فى نفوس أصحاب اللسان ، ولو دقّقت فى الذى بين يديك من قواعد النحو والتصريف وجدته يلامس العصب الحساس من كيان الأمة ، ولو تابعت وأمعنت وصابرت وجدتك أمام دراسة فى صميم أحوال الانسان الذى انتزع من جوهره معانى هذه الأقوال ، ومعانى هذه الألفاظ وأدارها من داخل طبعه على الوجه الذى يصفه هو .

وهذا واضح فى كلام أهل العلم ..

وإذا كان الأمر كذلك فى النظام الصرفى والنحوى فهو كذلك وأوضح فى توظيف الأوضاع اللغوية على وفق الأحوال النفسية توظيفاً يجعل اللفظ كأنما غرس غرساً جديداً فى نفس قائله ، وكأنه فى مغرسه هذا من كلامه هذا لفظ آخر ليس هو الذى تجده فى كلام غيره . على الحد الذى يصـفه علم المعانى الذى هو من أجل علوم العربية وأنبلها وأسراها . والذى كاد يختنق فى معاهـد العربيـة ويَطمس وهجه بذلك الرهج الفاسـد الذى تثيره ألاعيب وأعابيث (المنهوّشين) فى باب الأدب ونقده . حينما تمعن فى دراسة الأوضاع التركيبية من هذه الجهة تجدك أمام أنظمة عقلية وروحية استخرجتها طبائع أهل اللسان من هذا اللسان ، وهيأتها وأخصبتها على أساس مميزات طباعهم وعقولهم وأحوالهم .

والخلاصة أن الشيات النفسية والروحية التى تمتاز بها الأمة مفرغة فى أحوالها اللغوية . وهذه الأحوال منتزعة من تلك الشّيات ، وكأنها صِيغَت منها ، وهذا مما لا يخالف فيه أهل الرأى .

وإذا كان الأمر كذلك فى الأحوال اللغوية فكيف بالشعر والأدب وكل كلام أبان به الناس عن ذوات نفوسهم وما يجرى فيها من أحوال ومشاعر وصور ومعان وعواطف وآراء وحكم ووقائع الى آخر ما يزخر به الشعر والأدب •

وإذا كان أدب الرجل هو نفس الرجل فأدب الأمة هو عين الأمة ، ونحن نعرف أحوال السابقين معرفة تتسع وتدق بمقدار إمعاننا فى آثارهم الأدبية وتراثهم الفكرى •

وإذا كانت دراسة علوم الأمم تعنى دراسة الأمم نفسها فإن ذلك لا يعنى فقط دراسة الإنسان الغابر الذى صنع ذلك فى تاريخ سلف وإنما يعنى أيضاً وبصورة أشمل وأعمق دراسة الإنسان الحى الذى يعيش خلفاً لهذا السلف ، ويعنى الكشف عن جوهره وتجلية معدنه وإثارة طاقاته ، لأنه سَلٌّ من هذا التاريخ وهذه الحضارة ، وهذا السلف ، وهو يحمل كل ذلك فى مطاويه فطن إلى ذلك أم لم يفطن • وعلى هذا قام العلم والتعليم فى كل أمة تمضى فى أمرها على وجه من الرشاد • فإذا انصرفت أمة إلى دراسة تراث غيرها وآداب غيرها وعلوم غيرها وتركت تراثها ، وعلومها ، وتاريخها لقى رميماً يكون الجهل أبرّ بها من علمها هذا ، لأن الوقوف أقرب إلى الغاية من الركض فى الطريق المضاد ، ولأن الجاهل الجامد أقرب الى طبائع أمته وتاريخها ممن ازدرى هذه الطبائع وهذا التاريخ ، فقد يتحرك الجاهل الثابت يوماً فى طريق صحيح • وإذا نظرت بعناية وصدق إلى ما نحن عليه وجدت معاهدنا وجامعاتنا وطلابنا وعلماءنا كل هؤلاء يدرسون غير علومنا ، ثم وجدت زراية بهذه العلوم وبهذا التاريخ ، وبهذه الطبائع ، أو قل باختصار وجدت زراية بهذه الأمة أو زراية بأنفسهم ••

ولا يخدعنك ما يسوده أبناؤنا فى جامعاتنا من صفحات عن الجاحظ أو قدامة أو سيبويه ، ولا تظن أنهم بذلك صاروا من ذوى المعرفة بعلومنا وعلمائنا • لأن الذى بين أيديهم لا يوضع فى ميزان ، ولو رجعت إلى تاريخ المسلمين فى عصورنا الأولى لوجدت علم الشرطى أو الصانع ، أو الزارع بالأدب واللغة والتراجم والفقه والتاريخ أوسع من علم طلابنا فى هذا الباب •

ولا تظن أننى أتزيّد حين أقول إن معاهدنا وجامعاتنا وعلماءنا وطلابنا كلهم يدرسون غير علومنا لأنى لم أقل هذا وإنما قاله الناس • واقرأ مقدمة كتاب تجديد الفكر العربى للدكتور زكى نجيب محمود تراه يحدثك أنه هو وجيله من الآلاف المؤلفة من أبناء العرب المسلمين لم يعرفوا غير تراث العجم قديمه وحديثه ، درسوه فى مدارسنا ، وفى جامعاتنا وفى مراحل التخصص وحين صاروا أساتذة يخرجون الآلاف المؤلفة ويمنحون الدرجات العلمية المختلفة وهم فى غيبة تامة عن علومنا وتاريخنا ، وأدبنا ، حتى كأنهم كانوا يحسبون أنهم من أمة لا تعرف العلم ، ثم كان بآخرة أن هدى الدكتور زكى إلى تراث المسلمين فأدرك أنه أمام حقائق من المعرفة لها اعتبارها ، ولو استقبلها أول أمره لكان له موقف آخر •

وقد قال الدكتور زكى نجيب محمود هذا وهو لا يجهل شعراءنا وأدباءنا وعلماءنا ولكنه أراد المعرفة المدروسة المنظمة التى تشكل العقل وتشكل الكيان الفكرى فى معاهدنا وجامعاتنا •

وأظن أننا لا نجد أمة من الأمم تقوم معاهدها ، وجامعاتها وعلماؤها ، وطلابها ، على دراسة علوم غير علومهم إلا أن تكون أمة مقهورة فى السلطان أو مغبونة فى الرأى كتلك التاركة بيضها فى العراء وحاضنة بيض أخرى حماقة وسفاهة • وبيض الأخرى هذا قد يفرخ تحت هذا الجناح الأحمق المتطفل ، أما البيض الذى تحت أجنحة علمائنا فلن يفرخ أبداً لأنه بيض أبىّ نفور ، يأبى أن يفرخ تحت جناح متطفل مغبون ، ثم هو لا يلتفت إلى هؤلاء إلا كما يلتفت إلى الدعىّ الثقيل الداخل فى القوم وليس منهم •

وإذا كنت ترانى أتجاوز فأجمع ما كتبه من نسميهم نقاداً عن من شئت من نقاد الغرب ولعل أكثرهم رنينا عندنا اليوت ورتشاردز وكولوردج ، ومن فى طبقة هؤلاء من الكبار أو اجمع ما كتب حول المذاهب الأدبية ابتداء من الروماتيكية وأنت واجد من ذلك الكثير جداً ثم اطرح كل ذلك بين يدى مبتدىء من بنى القوم واظر رأيه فيه ، وما أضافته هذه البحوث والدراسات والحواشى والأعلاق إلى تراث القوم ؟ !! وأنا لا أقصد علماءنا الذين تخصصوا فى لسان العجم وآدابهم ، وإنما أقصد علماءنا الذين تخصصوا فى

لسـاننا وآدابنا ثم هجروا علوم هذا اللسـان وعلوم آدابه ، بعدما أزْرَوا بها وغَمَسُوا رؤوسهم هناك .

ولنعد إلى رَحَى العلم عندنا لنتبين أين تدور .

ذكرت مقالة الدكتور زكي وهي صريحة في أن جامعاتنا وعلمـاءنا وكل وسائلنا العلمية قائمة على خدمة علوم غيرنا ، وأنها خدمة لا تجد منهم مجرد الاعتراف بها ، وإنما تزيدهم صلفا ، وغروراً وتزيدنا عكس ذلك .

وكثير من نقادنا الذين يجهلون علومنا وأدبنـا ولا يعرفون إلا الزراية على هذه العلوم وعلى هذه الآداب رزق الرضى بمعـرفة شيء « يهوش » به وسكنت نفسه إلى ذلك ، ولم يشعر بغضاضة حين يجد إهابه فارغاً من علوم الأدب الذي هو من نقاده .

قلت إن رحى العلم عندنا تدور في غير وادينا وذكرت في ذلك مقـالة الدكتور زكي نجيب محمود وأضيف مقالة الدكتور فاروق الباز وقد ذكـر الخطر الناجم عن دراستنا لعلوم غيرنا ، وإهمالنا لما يجب أن ندرسه .

قال : « إن العلوم التي نتعلمها وندرسها في جامعاتنا العربية هي علوم قائمة أصلا على تفكير غربي ، قامت لخدمة المجتمعات الغربية ، ولأضرب لك مثلا واقعاً من خبرتي ، ومن واقع تخصصي ، لقد تعلمت الجيولوجيا في مصر فكانت كلها تدور حول ما يتعلق بجبال الألب في أوربا وجبال لابلاش في شرق أمريكا ، وروكي في غربها ، أما وادي النيل وصحراء مصر التي تشكل ٩٦ ٪ من مساحة الأراضي المصرية كلها فلم أتعلم عنها ولا كلمة » [1] .

أرأيت كيف نعد في جامعاتنا علماءنا ؟ ! !

ودع هذا واقترب من أقسام اللغة العربية واستمع إلى ما يدور فيهـا يحدثك به صلاح عبد الصبور رحمه الله ، وهو من أمثل من يصف هذا .

قال قبيل وفاته في مقالة نشرتها الدوحة مايو ١٩٨١ :

---

(1) النص مقتبس من جريدة الرياض الاسبوعية .

« نحن نمو عقلياً وذوقياً فى هذا الزمن الحديث وقد وقر فى أذهاننا ألا خلاص لنا إلا بإدراك ما عليه القوم من علم وفن وذوق .

ورغم أننى حين انتظمت طالباً فى الجامعة منذ ثلاثة وثلاثين عاماً كنت طالب لغة العرب وآدابهم إلا أن الأسماء التى كانت تقرع آذاننا كل صباح أو معظمها كانت أسماء أجانب ، وكفى بالفرع العاتى من المستشرقين دليلا على ذلك . فإن قراءة طه حسين كانت تقودنا إلى نلينو ، وقراءة تاريخ العقائد الإسلامية كانت تقودنا إلى أجناس جولد تسهير ، والبحث عن مصادر الأدب العربى كان يقودنا إلى نولدكه . .أما فى مجال التذوق فقد كان المناخ الأدبى آنئذ عامراً بأسماء المدارس الأدبية المتوالية .... وأذكر فى ذلك الوقت أن كل من كتب حرفاً فى النقد أو التذوق كان يحرص على أن يحلّيه باقتباس بعض خطرات هؤلاء الفرنجة ، حتى إننى أقرأ الآن كتباً لنقاد جهيرين من نقاد ذلك الزمن فأجدهم يقتبسون اسم هذا الكاتب أو ذاك فى نسق خاطىء ، وبابتسار مخل شديد الإخلال » وقبل كل هذا وبعده كلام الاستاذ محمود محمد شاكر فقد نبه إلى هذا الأمر منذ بدايته ووقف عنده وحذر ويقف ويحذر وكلامه رضى الله عنه ماثل فى نفوس أهل العلم لا يجهله إلا من جهل ، وقد اقتبست ممن ذكرت لأنهم لم يعرفوا بالحفاوة بعلومنا فى محيط اللغة والأدب ، وكثير من غير أهل التحقيق يوهمون الناشئة أن كلام الأستاذ شاكر فى هذا الباب يمثل موقفه المتشدد .

هذه العوامل وغيرها مما أراها ويراها غيرى فى واقع الحياة الفكرية والأدبية التى انفصمت فى أوسع مساحاتها انفصاماً سحيقاً عن علومنا ومعارفنا والتى تصوغ عقولنا صياغة لا تلتئم مع هذه العلوم فضلا عن أن تلامس أصولها ودقائقها . أقول هذه العوامل ترسخ الاعتقاد بأن علوم العربية وآدابها لا تزال كالمناجم النفيسة المغفلة لم تستخرج ودائعها .

ولا ريب أن « الآلاف المؤلفة » التى اختطفت وتختطف فى كل وقت بصورة واضحة ومفزعة من أبناء هذه الأمة كانت أقدر على سبر الأغوار واستخراج الودائع كما هو الشأن فى كل الأمم . ولو أنهم ساروا على النهج الواصل وأفرغوا هذه الطاقات الهائلة فى علومنا لكانت الآن فى صورة أخرى

ولكان لنا بها غناء ، ولكنها أفرغت فى غير مجالها ولن نستطيع أن نبنى علومنا بالإمعان فى علوم غيرنا ، وكما يقول الدكتور محمد عابد الجابرى « ليس بإمكان شعب من الشعوب أن يجدد ثقافته بالعمل فى داخل ثقافة أخرى ، لا نستطيع أن نجدد فكرنا العربى بالاجتهاد فى الفكر الفرنسى ، أو الإنجليزى مثلا »[٢] .

وعلماؤنا الذين كتبوا هذه العلوم ذكروا حقيقة كان يجب أن أذكرها قبل الذى ذكرت لأنها من وراء كثير من الدوافع . هذه الحقيقة هى أنهم فى كثير من الحالات لم يكشفوا لنا حقائق المعرفة فى الباب الذى هم فيه وإنما يكتفون بالإشارة إلى مكامنها ، وعلى خلفهم الذين هم نحن أن يستخرجوها من هذه المكامن ، ثم إنها فى مكامنها هذه خبيئة فليس استخراجها أمراً هيناً .

انظر إلى قول عبد القاهر فى وصف طريقة احتواء كلام القدماء لحقائق المعرفة تراه يقول : إن كلام القدماء رموز إلى الحقائق يعنى أن الحقائق مستورة فى بواطن هذه الرموز ، وأنه ــ أى كلام القدماء ــ كالإشارة إلى مكان الخبيء ليعرف ، والخبيء هناك هى حقائق المعرفة ، والذى فى كلام أهل العلم إشارة إليه فحسب .

وكل هذا يوجب كما قلت أن نقرأ هذه العلوم لا لنحصل معارفها فحسب كما يفعل التلاميذ ، وإنما لنستخرج منها معرفة أخرى .

وإغفال هذه الحقائق التى يجب أن تشكل طريقة النظر فى علوم المتقدمين والاكتفاء بالمضمونات التى يمكن تلخيصها يفضى إلى أحكام خاطئة فى كثير من فروع معارف القدماء كالذى انتهى إليه بحث بعض الكاتبين فى التراث النقدى فقد رآه كله ضئيلا فى كمه ضئيلا فى كيفه وهو كما قال مادام يقرأ هذا التراث بعقلية المبتدىء الذى لا يرى إلا الحقائق المكشوفة السهلة ، والذى لا يرى فى كتب الطبقات مثلا دراسة نقدية ، والذى يرى فى أكثر أوصاف الشعر عموميات غير مفهومة إلى آخر ما ترى فى هذا الباب .

* * *

---

(٢) مجلة فصول : العدد ٣ المجلد ٤

وقضية الإعجاز قضية ذات علائق متشابكة فى مجالات متنوعة وتنغل جذورها فى مطارح بعيدة فى الحياة الفكرية والإجتماعية والدينية والسياسية ، والكشف عن دقائق هذا محتاج إلى تحليل كامل لكل هذه البنيات ، وهذا مما لم تتجه إليه هذه الدراسة .

وإنما كانت ـ فقط ـ قراءة كتب ثلاثة هى كتاب الخطابى والرمانى والباقلانى .

وانتظمت فى مدخل وثمانية فصول .

عالج المدخل موضوع العربية ودلالة الإعجاز .

وتناول الفصل الأول إعجاز القرآن عند الخطابى ، والفصل الثانى إعجاز القرآن عند الرمانى ، والفصل الثالث كان قراءة فى مقدمة الباقلانى ، والفصل الرابع إعجاز القرآن عند الباقلانى ، والفصل الخامس : الباقلانى ونقد الشعر .

والفصل السادس : الباقلانى وقصيدة « قفا نبك » ..

والفصل السابع : الباقلانى وقصيدة « أهلا بذلكم الخيال المقبل » ..

والفصل الثامن : قصة الصرفة .

وبقى أن أقول إن هذه الدراسة لم تحقق مما طمحت إليه إلا قليلا شاحباً ، وبقيت النصوص التى أرادت أن تستنطقها منطوية على أجل ودائعها ، وإنما يبلغ الإنسان طاقته ، ولا حول ولا قوة إلا بالله ..

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان ..

مكة المكرمة فى غرة رمضان ١٤٠٤ هـ ..

د. محمد أبو موسى

مدونة لسان العرب
أ. علاء الدين شوقي
الأستاذ / علاء الدين شوقي

مدخل ..

العربيـة .. ودلالة الاعجاز

أردت فى هذا المدخل أن أبين ما يدل عليه الإعجاز البلاغى للقرآن الكريم من حقائق تتصل باللغة العربية ، وبالمستوى الأدبى للجيل الذى نزل فيه القرآن ، ثم مستوى القدرة على نقد الكلام وتحديد منازله .

وهذه الأخيرة مهمة ، لأن العلماء أسسوا عليها كثيراً مما قالوه فى الإعجاز ، بل وعَوّل عليها القرآن نفسه حين جعل إعجازه وخروجه عن حدود الطاقة الإنسانية من حيث نظمه وتصويره ، حجة قائمة على هذا الجيل ، والأجيال بعده قياساً عليه .

ومع هذه الأهمية للقدرة الناقدة فى الكلام والشعر ، فى هذا الجيل قد غيبناها فى دراساتنا الحديثة ، مع أنها مما كان يجب أن تتوفر على تحليله وسبره .

وينبغى أن نشير — ابتداء — إلى ما منحه القرآن لهذا اللسان مما يشبه الثبات من حيث النظام الصرفى والنحوى ، ودلالات التراكيب .

فأصول تصاريف المفردات فى العربية التى نتكلم بها الآن هى ذاتها أصول تصاريف المفردات التى كانت زمن نزول القرآن ، بمعنى أن صيغ الجموع والمصادر ، والمشتقات ، وتصاريف الأفعال هى هى ، والخارج عنها من كلامنا ملحون مردود ، وكذلك ضبط حركات الكلمات ، وامكانات تدويرها فى بناء الجملة ، وأنماط تعلقات بعضها ببعض كل ذلك هو هو ، فلا يجوز لنا الا ما جرى لسانهم به .

وقل مثل ذلك فى وظائف أحوال الكلمات ، هذه الأحوال التى يفرغ عليها المتكلمون ضروبا من المشاعر والمعانى ، فدلالة التعريف فى طرفى الجملة على معنى كذا هو الذى تراه فى كلامك . وفى كلام من حولك ، وهو الذى تراه فى لغة القوم الذين نزل فيهم القرآن ، تقول « أنت الذى فعلت كذا » إذا أردت أن تؤكد اقتناعك بأنه هو الذى فعل كذا ، تماما كما كان يقول ابن الدمينة :

وأنت الذى أَخْلفتنى ما وَعدتَنى وأشْمَتَّ بى من كان فيك يلوم

وهكذا .

ومع هذا الثبات الكائن فى تلك الأصول الأساسية التى تمثل جوهر اللغة وُجِدت فى اللغة طاقات أخرى ، وامكانات أخرى فيها من المرونة ما تنعكس فيه أحوال الأزمنة ، والأمكنة والأطوار الحضارية ، واختلاف طبائع المتكلمين ، ويرجع كثير منه الى الفروق فى اختيار الكلمات ، واختيار عناصر الصور ، وطريقة التأليف التى هى أشبه بالقائل ، وغير ذلك مما هو فى العربية مُتنَوِّعٌ جدا .

وهذه الطاقات الأخرى ـ بالطبع ـ ليست ثابتة ، ولا تشبه أن تكون ثابتة وإنما فيها من المرونة الشىء الكثير ، وعليها يختلف كلام زيد عن كلام عمرو ، وشعر امرىء القيس عن شعر شوقى ، وهكذا .

ونريد أن نبين الشىء الذى وراء ذلك والذى يمكن أن نضىء طريقه بسؤال يقول : هل كان من الحكمة أن يحدث القرآن فى العربية هذا الأثر ، وأن يقف بها (غالبا) عند هذه النقطة وأن يثبت أمورا هى فى اللغات متغيرة، وأن كان تغيرا يختلف فى درجته ، من غير أن تكون قد تهيأت اللغة نفسها من حيث صقل طرائقها الصرفية والنحوية وترقيق وسائلها البلاغية ، إلى هذه الحالة من الثبات .

لا ريب أن القرآن لما جاء بهذا اللسان خارجا عن سنن كلام الناس أخرج هذا اللسان نفسه عن سنن لغات الناس ، وهذا الذى أحدثه القرآن فى العربية

ليس فى غيرها من لغات الأرض ، وما عرف تاريخ اللغات لغة عاشت فى أفواه آجيال البشر عمراً مديداً كهذا اللسـاز .

وقد أجمع أهل العلم على أن نزول القرآن بهذا اللسـان العربى ، وإعجازه بنظمه ، دال دلالة قاطعة على أمور :

منها : بلوغ العربية مرتبة أعلى من حيث توفر وسائلها وثراء طاقاتهـا المتمثلة فى أحوالها ، وخصائصها التى تقع عليها صور سـبكها مـن حيث المفردات والتراكيب ، وقد ذكر ابن جنى أنه كلما أمعن فى دقائق العربية ، وما تنطوى عليه من حكمة ، ودقة ، ورهافة فى سياسة المعانى ، وحيازتها . وتدسسها فى غوامض القلوب والنفوس وملامسـتها لأوابد الخـواطر ، وشوارد الأفكار قوى فى نفسه أن فى هذه اللغة أمراً إلهياً ، بمعنى أن الله جلت حكمته ، هيأ لها أجيالا متلاحقة ذات قوى مبينة مكينة ، هم ألطف أذهانا ، وأسرع خواطراً ، وأجرأ جنانا ، وأن هذه الأجيال تواكبت على هذا اللسـان فأنضجته ، وأنه كان يخاطب بذلك علماءنا المستعربين الذين تدربوا بلغاتهم قبل أن يستغرقهم درس العربية الذى كان بدوره ينبههم إلى ما فى لغاتهم من دقائق ، وغوامض ، وإلى ما بينها وبين العربية من فروق فلا يجمع أحدهم بين العربية وغيرها ، بل لا يكاد يقبل السؤال عن ذلك ، لبعده فى نفسه ، وتقدم لطف العربية فى رأيه وحسه ، هكذا سـمع مـن أبى على ، وأبى حاتم وبُنْدار ومن فى طبقتهم ، « وكأنه موضع ليس للخلاف فيه مجال لوضوحه عند الكافة » (١) .

ويلاحظ أن ابن جنى كان متمكنا من اليونانية لأنه رومى وأن شـيخه أبا على الفارسى كان متمكنا من الفارسية ، وهما أزهى لغتين بعد العربيـة فى ذلك الزمن .

وقد قال غير ابن جنى مثل هذا ، ولهم فيه كلام قاطع ، بل إن من علمائنا من استخرج هذا المعنى من القرآن ، قال أبو بكر بن الطيب ، بعدما عرض هذه القضية وأكدها بأقوال أصحابه من أبناء الألسنة المختلفة ، وبما يعرفه

---

(١) الخصائص جـ ١ ص ٢٤٣ وينظر جـ ١ ص ٤٧ ، ٢٤٢ .

أبو بكر من اللغات ، قال « ويشهد لذلك من القرآن أن الله تعالى وصفه بأنه « **بلسان عربي مبين** » [٢] وكرر ذلك في مواضع كثيرة ، وبين أنه رفعه عن أن يجعله أعجميا فلو كان يمكن في لسان العجم ايراد فصاحته ، لم يكن ليرفعه عن هذه المنزلة » [٣] .

وقد ذكر المحققون من علماء زماننا مثل هذا منهم الرافعي ، والعقاد وشاكر [٤] .

وهذا عندنا مما يوجبه النظر ، ويقضي الدليل بضرورته ، وذلك أن القرآن خاتم أكمل الله به للبشرية دينها ، وأتم عليها به النعمة ، وهو كذلك حتى يرتفع التكليف بالنفخة الأولى ، وهذا يعني ضرورة أن يظل مقروءاً ومفهوماً عند الكافة ، فلابد أن يكون كلامهم من كلامه ، وأن تكون آذانهم ألوفة دائمة لبيانه ، حتى يظل فعله في القلوب قائما ، والإسلام بدون ذلك ــ أعني بدون سياجه العربي ــ يمكن أن يداخله ما ليس منه ــ وهذا يعني ضرورة أن تكون اللغة التي نزل بها بلغت في القدرة على الابانة أكمل ما تبلغه لغة ، وحينئذ تكون حركة أهلها ، ودوران أحوالهم على ما تدور عليه الأمم ، من قوة وضعف وتقدم وتأخر ، كل ذلك مستوعبا في إطار هذه اللغة ، فلا تضيق بهم ان هم وثبوا في طرائق التمدين إلى أعلاها ، ولا يجري عليها ما يجري على غيرها من التطور في طرائق الأداء ، لأنه لم تعد هناك إمكانات في تدوير طرائق التركيب اللغوي لم تكتشف ، ولم تصطنع ، ولهذا بقيت الكلمات التي دارت في أفواه العرب الذين سمعت فيهم صلصلة جبريل وهو يتنزل بآياتها البينات من فوق سبع سموات ، دائرة في أفواهنا ، وبقيت طرائق بنائهم للكلام منوالا لتراكيبنا ، وبقيت آثار سلائقهم بفعل اللغة ، مغروسة في نفوسنا .

ولو كانت العربية دون الكمال اللغوي حين نزل بها القرآن لم تستطع أية قوة أن تضبطها عند هذا الحد ، ولا أن تحول بينها وبين الترقي اللغوي

---

(٢) الشعراء : ١٩٥ (٣) اعجاز القرآن ص ٣١

(٤) ينظر مدخل اعجاز القرآن للرافعي ص ٧٨ ط بيروت وبحث الجنسية العربية في القرآن ص ٨٢ وينظر كتاب مداخل اعجاز القرآن للاستاذ شاكر ص ١١٤ وبحث علم معاني الحروف مجلة المقتطف ١٩٤٠ م .

اللازم والذى هو اكتشاف الطاقات المبينة فى اللسان ، وإنما كان ذلك يكون قطعاً ، وحينئذ تتجاوز اللغة فى بيانها ، وألفاظها ، وطرائق تراكيبها ، نظم القرآن ، وطرائق بيانه ، وتقع تلك الفجوة بين لغة الناس ولغة القرآن ، كما وقعت بين من كانوا قبلنا وبين كتبهم التى جاء القرآن مصدقا لما بين يديه منها .

ولهذا لا نرى وجهاً لما يذكره بعض كتابنا فى دفع فضل العربية على اللغات قاطبة ، محتجين بأن هذه نظرة متعصبة وأنهم ــ لموضوعيتهم العلمية ــ يرفضون هذا التعصب ، والأمر واضح كما ذكرنا .

قلت إن إعجاز القرآن بنظمه كان دالا دلالة قاطعة على أمور ذكرت منها واحدة .

والثانية : هى الوجه الآخر للاولى ، وهى أن الجيل الذى نزل فيه القرآن كان قد بلغ فى القدرة على الإبانة عن نفسه حداً لم يبلغه جيل من أجيال الأمة فى تاريخها كله ، ويكاد يجمع أهل العلم على أن هذا الجيل والأجيال قبله ، هم الذين « فجروا للناس ينابيع الكلام فاستقوا ، ومثلوا لهم مثلا فى البلاغة فاحتذوا ولو أن طباعاً لم تشرب من مائهم ، ولم تغذ بجناهم لكان أفذاذ الكتاب والشعراء من الجاحظ وغيره فى عداد عامة أهل زمانهم » (*) ولا ريب أن إتقان اللغة وترقى وسائل أدائها ، وتنوعها ، إنما هو انعكاس لما فى فطرة الأجيال التى عكفت على هذه اللغة ، وصقلتها فصقلتهم ، وهذبتها فهذبتهم ، وأحكمتها فأحكمتهم ، وأودعوها دقائق نفوسهم ،فكانت فى اكتمال بيانها صورة لاكتمال سلائقهم ، وهكذا ترى شيوخ اللغة الأوائل يقولون ــ أحيانا ــ من حكمة العربية وأسرارها كذا وكذا ، أو يقولون إن من حكمة العرب فى لغتهم كذا ، وكذا ، فكان أمر السليقة ، وأمر اللغة عندهم واحداً .

وكانت دراسة اللغة كأنها دراسة للاقوام ، وتقنين لسلائقهم وهذا واضح لمن يمعن فى مقالة الخليل ، ويونس ، وسيبويه ، والكسائى ، والفراء ، ومن

(*) الرسالة الشافية لعبد القاهر الجرجانى ص ١٢٦

فى طبقتهم ممن يرمى فى وجوههم من يرمى ، حتى صرف طلاب علم العربية وآدابها عن مواردهم •

وقد فطن أهل العلم إلى أن عكوف هذه الأجيال على اللغة قبل الإسلام وإخلاصها لها أكثر من إخلاصها لأى شىء آخر ، كان — بتدبير الله — توطئة وتمهيداً لنزول كلمة الله بهذا اللسان ، فلما وسعت القرآن لم تضق بشىء بعده •

والأمر الثالث : هو أن تذوق اللغة والقدرة على تلقى خوافى أسرار الشعر والأدب لابد أن يكون فى مستوى القدرة على اصطناعها ، فى الإبانة عن المعانى لأن من يحكم اختيار ألفاظه ، وتراكيبه وصوره ، لابد له من ذوق يعينه على ذلك ومن هنا كان أعرف الناس بطبقات الكلام أقدرهم على صوغه، أو من دفع فى مضايقه كما يقول البحترى •

ولابد إذن — وهذا مهم — من أن نستيقن أن نقد الشعر والكلام فى تاريخ الجاهليين كان على وفق منزلتهم فى سبكه وصقله ، والمشكلة أنهم لم يتركوا لنا تراثاً واضحاً يكشف جوانب وغوامض هذه السليقة المتذوقة الناقدة ، أو يعين على تحليلها ، كما كان الأمر بالنسبة للكلام نفسه ، فقد تركوا لنا من شعرهم ما أعان على تحديد ضوابط هذه السليقة ، بالإضافة إلى القرآن الذى صاغها صياغة أسمى ، فصارت فيه فى مرتبة الكمال المطلق ، بعد ما كانت فى بيانهم فى مرتبة الكمال البشرى ، ويكتفى كثير من الكتاب بالقول بأن النقد الجاهلى كان فطريا مبهما ، وربما ذكروا ما يشير الى ضعفه، أو أنه كان نواة ، وهذا هو الظاهر الذى بدا لهم ، ولكنه لا يتسق مع طفرة النبوغ الشعرى الذى وثب هذا الجيل إلى قمتها ، وكل شاعر عظيم مضمر فيه ناقد عظيم ، هو الذى يهديه إلى حر الكلام ، ويصرفه عن مستركه •

والوجه عندنا هو تناول هذه المأثورات النقدية ، وتحليلها ، تحليلا صابراً يفضى بنا لا محالة إلى تفلية الشعر ونفضه كلمة كلمة ، وتركيبا تركيبا ، لنتبين مرادهم بهذا الحكم أو ذاك • فمثلا من المأثورات النقدية قول من قضى بين شعراء تميم فى قصتهم المشهورة : أما عمرو فشعره برود يمانية تطوى وتنشر •

وأما أنت يازبرقان فكأنك رجل أتى جزوراً قد نحرت فأخذ من أطايبها وخلطه بغير ذلك ، وأما أنت يا مخبل ، فشمرك شهب من الله .. إلى آخر ما قال .

لا مفر كما قلت من تفلية شعر عمرو كلمة كلمة ، حتى تتبين فيه شبه البرود اليمانية بسخائها ، ومائها ، وشيها ، وما معنى أن هذا فى الشعر يطوى وينشر ؟ ومثله غيره وبذلك يستقيم لنا معنى هذا الوصف المختصر ، الذى أحاط بشعر الشاعر كله فى كلمة واحدة ، وهذا الكلام وإن خفى علينا مدلوله لأننا لم نحاول الكشف عنه ــ كان واضحاً كل الوضوح عند من سمعوه غير ملتبس ولا محتمل ، لأنه قضاء فى خصومة ، ولأنهم لم ينكروا عليه شيئاً يتعلق ببيان مراده ، وأقول ثانية إنه يمكننا آن نصل بطريق التحليل العلمى ، المحدد إلى هذا الذى أدركوه بسلائقهم .

ومن الغريب أن مؤرخى النقد يسوقون هذا النص وشبهه ، ثم يقولون إن النقد العربى نقد جزئى يقف عند البيت ولا يتجاوزه إلى القصيدة فضلا عن شعر الشاعر ، وهذا راجع إلى الاستهانة بمثل هذا الكلام الموجز ، مادام باقياً هكذا لم تقتحم مجاهله وهج عقول أهل العلم .

وقد شرع لنا الأوائل الطريق الواصل إلى فهم ما غمض فى نقد الشعر أو طريقة تحليل هذا المعجم العتيق النفيس .

ذكر البحترى أن علياً بن الجهم ــ وكان أحسن الناس علماً بالشعر ــ قال فى شعر أشجع السلمى إنه يخلى ، ولم يفهم البحترى المراد بهذا الوصف وأنف أن يسأل عن معناه ، ثم ذهب الى شعر أشجع وأخذ يتأمله ، وبين عينيه عبارة ابن الجهم ، « فاذا هو ربما مرت له الأبيات مغسولة ، ليس فيها بيت رائع وإذا هو يريد هذا بعينه ، أن يعمل الأبيات فلا يصيب فيها بيتاً نادراً ، كما أن الرامى إذا رمى برسقة فلم يصب شيئاً قيل قد أخلى »(٦) .

وهكذا استطاع البحترى أن يحدد مراد ابن الجهم وأن يكشف ما التبس عليه منه بطريقة علمية سديدة .

---

(٦) اعجاز القرآن ص ١١٥ .

قلت إن الجيل الذى نزل فيه القرآن كان أقدر الأجيال على تمييز أصناف الكلام ونقده ، ومعرفة طبقاته ، وأقول إز هذا كان واضحا عند علمائنا الأوائل من شيوخ الشعر ، وان ما يحكى عن طبقة أبى عبيدة وخلف من قولهم « ذهب من يعرف نقد الشعر » [٧] صريح فى ذلك ، لأن من ذهبوا فى زمانهم إنما هم أهل الطبع ، ومن بقيت فى نفوسهم سلائق الجاهلية ، ولما نزل القرآن وسمعه هذا الجيل لم يلتبس عليهم أمره ، وإنما استيقنته أنفسهم ، وأدركوا أن نظمه ورصفه ليس من جنس ما هو تحت ألسنتهم ، وأن الذى فيه من النظم ، والسبك كالذى فى عصا موسى ، والذى فى احياء الموتى ، « فكما أنه محال أن يكون ههنا احياء ميت لا من فعل الله كذلك محال آن يكون ههنا نظم مثل نظم القرآن لا من فعل الله تعالى فهذا هو » [٨] .

رأت آذانهم فى القرآن ما يراه الناس فى تصريف الرياح ، وسوق السحاب المسخر ، وتحليق الطير فى أجواء السماء صافات ويقبضن ما يمسكهن الا الرحمن استيقن ذلك من آمن بالقرآن ، ومن كفر به .

ولم يرو التاريخ رواية واحدة ، تفيد أن واحداً منهم طاشت منه كلمة تقدح فى بلاغة القرآن ، مع كثرة ما رموا من آكاذيب ، وكان البيان فى أنفسهم ــ كما يقول الأستاذ محمود شاكر ــ « أجل من أن يخونوا الأمانة فيه . ولما طالبهم الحق أن يأتوا بمثله لم ينصب لهم حكما بل خلى بينهم وبين الحكم على ما يأتون به معارضين له ثقة بإنصافهم فى الحكم على البيان فهذه التخلية مرتبة من الإنصاف لا تدانيها مرتبة » [٩] .

وفى هذه التخلية دليل ساطع على ما قلناه من أن القرآن عول على قدرتهم فى تمييز طبقات الكلام ، وهذه شهادة من الله لهم بالتفوق فى هذا الباب . ولهذا وجب علينا أن نصبر على استخراج دقائق أفكارهم .

وبقيت هذه القدرة الناقدة ، والمغروسة فى طباعهم تعينهم على تمييز طبقات الكلام يحذقون بها نقده ، ويحكمون بها عياره وهم فى غنية عن

---

(٧) اعجاز القرآن للباقلانى ص ١٢٠

(٨) الرسالة الشافية لعبد القاهر الجرجانى ص ١٥٦

(٩) مقدمة الظاهرة القرآنية ص ٢٧ .

النظريات والأصول المدروسة التى يتأسس عليها نقد الكلام ، تماما كما كانوا فى غنية بصحة طباعهم وسلامة ألسنتهم عن المعرفة النحوية ، والصرفية •

ولهذا لم يتكلموا فى وجه الإعجاز ، ولم يلتفتوا إليه لأن برهانه قائم فى نفوسهم •

ولهذا أيضاً لم تكن المعارف البلاغية والنقدية ، التى ولدت فى صورة إشارات وعلل ، وتوجيهات لم تكن منبثقة من فراغ ، وإنما كانت بدايات تقنين علمى لتلك السليقة الناقدة ، والتى كانت قائمة فى الطباع •

وكانت المعارف البلاغية والنقدية إنما تتوافر بمقدار توافر وهن السليقة تماما كما كان يحدث فى النحو ، ولما كان انتقال ألسنة العرب عن نحو السليقة أمراً باكراً كان النحو أسبق علوم العربية ، فتحددت أصوله فى أوائل القرن الثانى • ولما كانت الأذواق القادرة على تمييز ضروب الكلام أبطأ فى انتقالها وضعفها وأطول عمرا فى نفوس العرب بعد المخالطة كانت المعرفة النقدية والمسائل البلاغية ، أكثر تراخياً ، فلم تتضح ولم تتحدد الا فى القرن الخامس والسادس،ونرى أن قياس تاريخ البلاغة والنحو ، والنقد ، وبقية علوم العربية على تاريخ هذه العلوم فى اللغات القديمة كاليونانية ، قياس غير صحيح ، وذلك لأنه كان فى تاريخ العربية شىء لم يكن فى تاريخ اللغات وذلك هو الجيل الذى كانت فصاحته غريزة وطبعا ، والذى كانت صحة حكمه وسداد فهمه للشعر والكلام أيضاً غريزة وطبعاً ، ولم يحدثنا التاريخ أن أمة اليونان القديمة كانت فصاحتها سليقة وطبعا ، وأن الذين كانوا يسمعون شعر هوميروس ــ شاعر اليونان العظيم ــ كانوا كالذين يسمعون شعر امرىء القيس والنابغة فى أنهم ليسوا فى حاجة إلى من يشرح لهم هذا الشعر ، ويدلهم على خوافيه ، ولو كان اليونان كذلك ما عكف أرسطو على لسان هذا البليغ العجيب يستخرج ودائع سحره ، وأسرار بلاغته •

وليست قبة النابغة فى سوق عكاظ كمجالس أرسطو ، ومحاورات أفلاطون فى شأن الشعر ، لأن اليونان كانوا يشرحون ويعلمون لأن جمهورهم كان فى حاجة إلى ذلك ، أما النابغة فقد كان يسمع غناء شعر القبائل فى هذا الملتقى الفذ الغريب ، وكانت أذنه تسبق آذان الناس فى الحس • يخفى لحن

الشعر فيقضى فيما اختلفوا فيه ، ولم يشرح ولم يعلم ، ولم يعلل ، لأن جمهوره لم يكن فى حاجة إلى ذلك • وقد كانوا أحياناً يردون حكمه كما كان من حسان بن ثابت رضى الله عنه •

والخلاصة أن النحو والبلاغة والنقد وغيرها من علوم العربية تقاطرت من سلائق كانت قائمة فيها على غاية الإحكام ، ثم استخرجها أهل النظر من هذه السلائق على شكل قواعد وقوانين وهذا شيء يجب اعتباره فى تاريخ هذه العلوم •

قلت إنهم لم يتكلموا فى الإعجاز لأن برهانه كان قائما فى نفوسهم ومضى الأمر على ذلك حتى تبدلت أحوال العرب ، ولانت جلودهم [١٠] ونجم فى مجتمع المسلمين أهل التشكيك وجاهروا بالزيغ ، وكثر القول فى القرآن وإعجازه واندست مقالة أهل الضلالة ، وذكروا أن القرآن خلق فى بعض الأجسام فمنها ابتدأ ، لا من عند الله ، وضل بذلك من ضل ، وهلك من هلك، وكان من رجال هذه الأمة من يثبت بسيفه موضع الداء فى اللحظة الحاسمة كما كان من خالد بن عبد الله القسرى وأمر الجعد بن درهم شيخ الجهم بن صفوان وهو أول من أظهر القول بخلق القرآن ، وكان قد تلقط مقالته من فم رجل يهودى اسمه طالوت ، ابن أخت لبيد بن الأعصم ، الذى قال ان التوراة مخلوقة ، فالقرآن كذلك مخلوق وكان من شأن خالد بن عبد الله أنه لما رأى مقالة الجعد تشيع وتبعث الفتنة أن خطب فى الناس يوم النحر ، وقال « ضحوا يقبل الله ضحاياكم ، فإنى مضح بالجعد بن درهم ، إنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا ، ولم يكلم موسى تكليماً تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً ، ثم نزل فذبحه ، وكان ذلك على عهد التابعين وتحت عيون أئمة علماء المسلمين ، كالحسن البصرى ، وطبقته ، وحمدوا خالداً لذلك » [١١] •

وكان هذا الضلال الذى أطلقه الجعد ورهطه قد طار فى الناس إلا أن ذبح الجعد قد أسكنه زمناً ثم ما لبث أن استعر هو وغيره ، واحترقت به

---

(١٠) من كناياتهم عن ضعف الفصاحة لان لين الجلود يعنى ترك البادية .

(١١) ينظر كتاب الفتاوى جـ ١٢٠ ص ١١٩ ، ١٦٣ ، كتاب اعجاز القرآن للرافعى ص ١٦٠ ، ١٦١ ، ومقدمة الظاهرة القرآنية ص ٤٠

قلوب وشردت فيه عقول ، وتزاحمت به هواجس ، ونجمت به فتنة ، فنهض سلف علمائنا إلى ما يحسم « معتلجات الشكوك ، وخواطر الشبهات » .

وكان أكثر الملاحدة يمضغ تخاليط من كلام الفلاسفة لهذا رأى فريق من علمائنا ضرورة الاطلاع على هذه المعارف ليخكموا رد الشبهة ، فنظروا فى هذه العلوم ، وخالطت عقولهم منازع الجدل وفتحوا القول فى قضية الإعجاز ، وكانت تتوخى من بعض جوانبها اثبات المعجزة ، ودليل النبوة ، وأن أمراً إلهياً ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم ، دل على أنه نبى الله ورسوله ، وأن هذا القرآن نزل عليه من عند ربه ، وكان أهل التشكيك قد طعنوا فى ذلك ، وطيروا الكلام فيه ، وهذا شىء وتحديد الجهة التى أعجز بها القرآن شىء آخر هناك فرق واضح بين الإعجاز ووجه الإعجاز ، والتعويل على النظم وأن الإعجاز كان به أشبه بمخاطبة المسلمين وليس يجدى فى مخاطبة أهل الزيغ ، لأنه باب « يضيق مجال الحجة فيه ويصعب وصول البرهان إليه ، وإنما مداره على استشهاد القرائح الصافية ، والطبائع السليمة ، التى طالت ممارستها للشعر ، فحذقت نقده ، وأثبتت عياره ، وقويت على تمييزه » (١٢)

والمطلوب فى تحصيل الإيمان أن يؤمن المسلم أنه تنزيل من الله العزيز العليم وأنه نزل به جبريل الأمين على قلبه صلى الله عليه وسلم ليكون من المرسلين ، وعلى هذا آمن إخواننا من غير أهل اللسان العربى .

أما أن وجه اعجازه هو الإخبار بالغيب أم لأمر يرجع إلى لفظه أم لأمر يرجع إلى معناه ، أو نظمه ، فذلك مما وسع الله فيه على الأمة ، ولهذا اختلفت فيه مقالتهم ، واتسعت .

نعم كان علماء الأمة ــ ولا يزالون إن شاء الله ــ حراصاً على شىء هو بقاء العربية فى النفوس حية برنينها القرآنى الخالد ، وكانوا يتجهون إلى ملكة الأمة ليرفدوها بالمدد اللغوى ، الذى يُخْصبها ويزهرها حتى تبقى قادرة على استطعام طعوم الكلام كما وجدنا الزمخشرى يتجه إلى القرآن ، واعجازه

---

(١٢) الوساطة ص ٩٩ ، ١٠٠

بكتاب (أساس البلاغة) وهو معجم لغوى خالص ، ليس فيه بحث ، وإنما ساق جملا مما سمع من الأعراب فى بواديها « ومن خطباء الحلل فى نواديها ، ومن قَراضِبَة نَجْدٍ فى أكلائها ومراتعها ، ومن سماسرة تِهَامة فى أسواقها ومجامعها ، وما تراجزت به السُّقاة ، على أفواه قُلُبها وتَساجَعَتْ به الرُّعاة على شفاة عُلَبِها ، وما تقارضته شعراء قيس وتميم فى ساعات المماتنة ، وما تزاملت به سُفراء ثقيف وهذَيْل فى أيام المفاتنة .. إلى آخر ما قال ..

وقصده بذلك أن يكون الناظر فى هذا الفصيح الحر على وجوه الإعجاز أوقف ، وبأسراره ولطائفه أعرف ، والمهم عند هؤلاء أن يظل لسان الأمة جاريا باللغة التى نزل بها القرآن ، حتى تخف به ألسنتها ، وتستجاش به ضمائرها وهذا مهم . ويجب اعتباره فى تربية أبناء المسلمين .

وإذا أمعنت وجدت هذا المعنى قائماً وراء حفاوة رجالنا بالشعر واللغة ، بل ووراء جوائز الشعراء والعلماء، وأن رؤساء الأمة وقوادها ووزراءهاكانوا يفطنون إلى حقيقة مهمة هى أن كيان هذه الأمة مرتبط بهذه اللغة فعقدوا مجالس العلم والشعر والأدب ، وشاركوا فى ذلك كله واستبشعوا معرَّة الجهل باللسان .

ونخطىء خطأ كبيراً حين نفسر جوائز رجال الأمة إلى شعرائها وعلمائها بأنها كانت ثمناً لزيف المديح وكاذب القول .

* * *

الفصل الأول

الإعجاز عند الخطابي

* الخطـــابي :

هو أبو سليمان الخطّابي أحمد بن محمد بن إبراهيم ، هكذا ذكره الثعالبي . وقال « كان يُشَبَّه في عصرنا بأبي عبيد القاسم بن سلام في عصره ، علماً وأدباً وزهداً وورعا وتدريسا وتأليفا ، إلا أنه كان يقول شعراً حسنا ، وكان أبو عبيد مُفْحماً » (١) .

وذكر ياقوت أنه حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطابي ، من ولد زيد ابن الخطاب ، وذكر أنه حمد إلا أنه لما قيل له أحمد لم يشأ أن يرد هذا الاسم لشرفه .

قال ياقوت « وكان محدثاً فقيها ، أديباً شاعراً لغويا ... ثم قال « قال الحافظ أبو المظفر السَّمْعاني كان حجة صدوقا ، رحل إلى العراق والحجاز ، وجال في خراسان وخرج إلى ما وراء النهر » (٢) .

وأشهر من أخذ عنهم اللغة أبو علي إسماعيل الصفّار ، وقد روى عنه في غريب الحديث وأكثر .

وأشهر من أخذوا عنه الحافظ أبوعبد الله ابن البيّع المعروف بالحاكم النيسابوري .

---

(١) اليتيمة جـ ٢ ص ٢٣٤ (٢) معجم الادباء جـ ١٠ ص ٢٦٨ ، ٢٦٩ .

وأشهر تصانيفه أعلام السنن فى شرح صحيح البخارى ، ومعالم السنن فى شرح سنن أبى داوود . وغريب الحديث والبيان فى اعجاز القرآن . ولم يذكره ياقوت وينسب الى بُسْت فيقال له البستى من بلاد كابُل وكانت حياته رحمه الله بين سنة تسع عشرة وثلاثمائة وثمان وثمانين وثلاثمائة .. وقيل ست وثمانين ، قال ياقوت : والأول أصح .

والذى روى من شعر الخطابى فى ترجماته يظهر فيه جنوح شديد إلى العزلة وأنه كان يشق عليه ما يجده من الناس ، ويبدو أنه كان يعانى مما يعانى منه من رزقوا طبعاً حساساً فيشق عليهم به كثير مما يجرى فى حياة الناس .. وكان ذلك كثيراً ما يكدر عليه صفو نفسه ، ويحجب عنه خواطره، ولهذا كان يلجأ الى العزلة ، حتى يجد نفسه .

يقول :

إذا خَلَوْتُ صَفَا ذِهْنِى وعَارَضَنِى
خواطر كطِرَازِ البرْق فى الظلم
وإن توالى صياح الناعقين على
أذنى عَرَتْنى منه لُكْنَةُ العجم

ومن معانيه الحكيمة قوله :

تسامح ولا تَستوفِ حَقَّكَ كُلَّهُ
وأبقِ فلم يَستقْصِ قَطُّ كَرِيمُ
ولا تَغْلُ فى شىء من الأمْرِ واقتَصِد
كلا طرفى قصد الأمور ذَمِيمُ

وأهم ما يلفت فى طبع هذا العالم الركين موقفه المعتدل من أهل العلم ، والجهود التى سبقته فى بابه .

والناس من ذلك على أحوال .

فهناك من يصف من سبقوه بالتقصير والاختلال ، وأنه بكتابه هـــذا ينفرد فى الضبط والإحاطة ، وأن كتابه يغنى القارىء فى بابه •

وناهيك عما عليه كثير من كهول زماننا وأغيلمته الذين لا يستحون من القول بأنهم يقيمون عقل الأمة على الهدى بعد ما بقى هذه الأزمنة كلهـا خابطا فى سراديب الجهل والظلام ، وهناك من هم على طريقة الخطابى يغرون القارىء بقراءة من سبقوهم ، ويذكرونهم بما هم أهله من الفضل ، وبمـا أنفقوا وحرروا ، وأصابوا •

وقد أشـــار الخطـابى فى مقـدمة كتابه غريب الحديث إلى أنه بقى زماناً وهو لا يشك فى أن ما كتبـه أبو عبيـد القاسـم بن ســـلام ، وابن قتيبة كاف شاف ثم لما طالت مجالسته لأهل العلم ، وطالت مطالعته ، واتسع بابه ، رأى هناك « صبابة للقول فيها مُتَبَرَّض » وهكذا يصف هذا العمل الجليل الذى نهض به ، والذى لا يقل عن عمل من سبقوه بأنه « صبابة للقول فيها متبرض » والتَّبرُّض التبلغ بالقليل من الشىء •

وكان الخطابى مع هذا الطبع الحىّ فى تقدير جهود من سبقوه ، ومع هذا التواضع السامى الرفيع ، يوجه نقوده الصائبة حين يرى جهوداً عجلة ، وأعمالا علمية غير محررة •

وقد ذكر كتاب محمد بن المستنير الذى يعرف بقطرب وكتاب النضر بن شميل ، وكتاب إبراهيم بن إسحاق الجرمى وغيرهم ووصف طريقتهم وذكر أنها ليست طريقة « التعاقب » وهى الطريقة التى أوشكت أن تستوعب جهود المتأخرين وهى طريقة تتناول المسائل التى تناولها الأولون من غير زيادة فى جوهر العلم • أما طريقة التعاقب التى وصف بها كتاب ابن قتيبـة حين جاء عقب كتاب أبى عبيدة لا ليكرره وإنما ليضيف أشياء أغفلها أبو عبيدة ، وهذه طريقة محمودة عند الخطّابى ، لأنه سلكها ، وكتب كتابه فيما أغفله أبو عبيدة وابن قتيبـة ، ولم يعرض للذى قالاه إلا أن يجد كلمة « فى تفسيرها لمتقدمى السلف أو لمن بعدهم من أهل الاعتبار والنظر أقاويل تخالف بعض مذاهبهما ، وتعدل عن سنن اختيارهما » •

ويمعن في تخليص كلامه من أن تعلق به شائبة تشوب جهود هذين الفاضلين فيقول « ولعل بعض ما نأثره منها لو بلغ أبا عُبَيْد وصاحبه لقالا به، وانتهيا إليه ، وذلك الظن بهما يرحمهما الله » وهذا الكلام رأيت أن أجمله بين أيدى طلاب العلم عسى الله أن يُنَجِّى به عقولهم من تهاويل الادعاء والزيف ، التى أحاطت بأفئدتهم ، وأن يعلموا أن ثمة فرقا بين ما ينتهى إليه الباحث من أهل الاعتبار والفقه ، فى كلام أهل العلم من علمائنا ، وبين كلام من اختلطت فى رؤوسهم أخلاط لا ينتفع بها ، ثم أخذوا يصبونها من ألسنتهم ناراً حامية يحرقون بها كل سداد ، حتى أوشكوا أن يلفحوا القلوب التى فى الصدور .

* * *

دراســـة كتاب ((البيـــان))

قبل تحليل مقالة الخطابى فى الإعجاز البلاغى نقف عند نقاط أثارها فى أول كتابه وهى :

١ ــ موقفه من جهود السابقين فى المسألة .

٢ ــ دليل عجـز العرب ..

٣ ــ وجوه الإعجاز غير البلاغية .

أما المسألة الأولى فقد كان كلام الخطابى فيها صريحاً فى أن الدراسـات التى سبقته ــ وهى كثيرة قديمة وحديثة ــ ليس فيها مقنع فى هذا الباب .

وهذا الحكم منسحب على كتـاب الجاحظ « الاحتجاج لنظم القـرآن وغريب تأليفه وبديع تركيبه » وقد ذكر الجاحظ فيه أنه أجهد فيه نفســه ، وبلغ أقصى ما يمكن مثله ، وأنه لم يدع مقالة لأصحاب النظام ، ومن نجـم بعده ، ممن يزعمون أن القرآن معجز ، وليس تأليفه بحجة .

كما ينسحب هذا الحكم على كتاب أبى عبد الله محمد بن يزيد الواسطى المتوفى سنة ٣٠٦ هـ وقد حفل عبد القاهر بهذا الكتاب وشرحه فى شرحين .

ويبدو أن التراث الذى كان بين يدى الخطابى فى هذه القضية كان أوسع وأغزر .. وانظر عبارته :

« قد أكثر الناس فى هذا الباب قديماً وحديثاً ، وذهبوا فيه كل مذهب من القول ، وما وجدناهم صدروا عن رى » ..

تأمل قوله : « وذهبوا فيه كل مذهب » ..

والمذاهب المعروفة لنا هى الصرفة التى قال بها النظام ، والاحتجـــاج بالنظم الذى قال به الجاحظ .

أما الإخبار بالغيب فهو مذهب قريب •

ولم يكن الخطابى من الذين يتزيدون ويتنقصون أعمال من سبقوهم وقد ذكرنا من كلامه فى مقدمة غريب الحديث ما تؤكد به هذه الحقيقة،وقد ذكر الخطابى العلة التى لها كانت هذه الجهود غير صادرة عـن رى قال « وذلك لتعذر معرفة وجه إعجاز القرآن ومعرفة الأمر فى الوقوف على كيفيته » ••

ليس الأمر راجعاً إلى قصور فى دراسة هؤلاء العلماء ، وأنهم لم يمنحوا هذا الباب من وكد نفوسهم ما هو أهل له ، وإنما لأن الباب نفسه غامض ، والمشكلة فى غاية الإلباس •

وقد عقب الأستاذ محمود شاكر على هذه العبارة بقوله : « فأبان عن الحيرة التى تبحث عن الشىء تتلمسه تلمساً » [1] •

ولا يزال الأمر فى هذه القضية كما قال الخطابى مع ترادف الجهـــود وتنوعها وسعتها وعمقها •

المسألة الثانية : عجز العرب عن المعارضة •

ويدور كلام الخطابى فى هذه حول أن هذا الجيل الذى نزل فيه القرآن لم يحكم شيئاً كما أحكم البيان ، ولم يبرع فى شىء كمـــا برع فى تدوير الكلمات على الأحوال التى تكون فيها أبين وأنطق ، ثم إن هذا الجيل الذى لم يصرفه عن اللغة صارف عجز كله عن أن يدير ألفاظ اللغة فى كلام يسْمُت سمْتَ **« انا أعطيناك الكوثر »** [2] •• ودليل ذلك ساطع وهو أنهـــم احتشدوا لمواجهة هذا الأمر بكل ما لديهم حتى بذلوا مهجهم ، وقطعـــوا شواجر أرحامهم وكان يمكن أن يختصروا ذلك كله بمثل سورة **« انا أعطيناك الكوثر »** وكان ذلك يكون أبين فى رد مقالته صلى الله عليــه وسلم ، بل وأجدر بأن يرجع من آمن به •• إلا أنهم ما راموا ذلك ولا طمعوا فيه ، وهذا وإن دل دلالة بينة على أن ما سمعوه ليس مما يدخل فى طوق البشر فهو يدل من جهة أخرى على تحرزهم فى أمر البيان وتأبيهم عـن المغالطة فيــه ، وأن

---

(١) مداخل اعجاز القرآن ص ٨٨ (٢) الكوثر : ١

حسدهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم الذى استخرج من نفوسهم أشرس صور الضراوة ، والحقد ، والنقمة لم يهز ثبات أقدامهم عن مَعْد لهُ الحق فى أمر البيان فلم يتورط واحد من أشدهم طيشا وكانوا من شياطين البيان ــ فيجرى لسانه بما يزعم أنه من مثل « **انا أعطيناك الكوثر** » ..

ودعك من أمر مسيلمة ومخاريقه فقد كان ذلك بعد قيام الحجة ودخول العرب فى دين الله أفواجا مذعنين لهذه الآية البينة ، ثم إن مسيلمة كان يعلم بالطبع أنه كاذب ، وكان قومه يعلمون أنه كاذب ، ولكن كاذب ربيعة أحب إليهم من صادق مضر ، والمهم أن تلك قضية أخرى .

موقف العرب هذا من القرآن عدّه العلماء وجهاً من وجوه إعجازه وسماه الرمانى ترك المعارضة ، مع توفر الدواعى وشدة الحاجة ، وهذا الوجه مؤسس على اعتبار الجيل الذى نزل فيه القرآن أقدر الأجيال على رصف الكلام ــ وهو كذلك عند أهل العلم ــ ولا يقدح فى ذلك أنك ترى بعض القدماء يذكر شعر العصور التالية ويفضلها أحيانا على شعر العصر الأول ، لأن كلامهم فى هذا الشأن ــ حين نراجعه ــ نجده متجها إلى السهولة والعذوبة ، وكثرة الماء ، وما إلى ذلك مما نجده فى شعر البحترى مثلا ، ولا نجده فى شعر لبيد ، وليس هذا جوهر بيان اللغة ، وإنما الأمر فى إجراء كلمات اللغة وتراكيبها على وجهها الأحكم ، حيث ترى التركيب وقد وقعت ألفاظه فيه المواقع التى تجد وراء أكثر أحوالها معانى تكمن فى مكامن دقيقة لا يجريها عليها إلا من كان من طبقة لبيد ، وسوف نذكر شيئاً من ذلك عند دراسة الباقلانى لأن ذلك إنما يظهر فى تحليل الشعر .

ذكر الخطابى أن هذا الوجه وجه قريب « وفيه مقنع لمن لم تنازعه نفسه مطالعة كيفية وجه الإعجاز فيه » ..

وهذا كلام مهم لأن القادرين على مطالعة كيفية وجوه الإعجاز قليل جداً ، وقد حصرهم الباقلانى فيمن تناهى فى معرفة صنوف الكلام وهذا التناهى لا يتأتى إلا للأفراد .

وهذا الوجه ذكره الجاحظ من حجج النبوة ، وأحسب أن الخطابى

نظر فيه حتى علق بعض ألفاظه وقارب بعضها ، يقول الخطابى « ... حتى نابذوه ، وناصبوه الحرب فهلكت فيه النفوس ، وأريقت المهج ، وقطعت الأرحام ، وذهبت الأموال » .

ويقول الجاحظ « حملهم على حظهم بالسيف فنصب لهم الحرب ، ونصبوا له وقتل من عليتهم وأعمامهم » (*) .

ويقول الخطابى « ... ولم يكونوا تركوا السهل الدمث من القول إلى الحزن الوعر من الفعل هذا مالا يفعله عاقل ، ولا يختاره ذو لب وقد كان قومه قريش خاصة موصوفين برزانة الأحلام ، ووفارة العقول ، وقد كان فيهم الخطباء المصاقع ، والشعراء المفلقون » ..

ويقول الجاحظ « ولا يجوز أن يطبقوا على ترك المعارضة وهم يقدرون عليها لأنه لا يجوز للعدد الكثير من العقلاء والدهاة والحكماء مع اختلاف عللهم وبعد هممهم وشدة عداوتهم ... بذل الكثير ، وصون اليسير » ..

وهذا الوجه معتبر عند كل من كتبوا فى هذا الباب ممن اطلعنا على كتبهم ، كلهم يذكره ويراه حجة قاطعة ، ووجهاً ساطعاً .

أما بقية وجوه الإعجاز غير البلاغية التى ذكرها الخطابى وهو يشير إلى مقالة من سبقوه فمنها الصرفة . وسوف نفرد لها بحثا يضم نشرها ، لأننا رأينا فيها كلاما للائمة الأثبات يؤذن باعتبارها أحيانا فأردنا أن نجلى ذلك .

وأكتفى هنا بالإشارة إلى أن الفروق بين طبقات الكلام وإن كانت تكون ظاهرة باهرة أحياناً إلا أن ادراكها الإدراك الواعى المستنير يقتضى حتما مراجعة الكلام ، وتحليله ، والنظر فيه ، وإنما نكشف من الحجب المُغْدَفة على أسرار الكلام بمقدار ما نبذل فيه من المراجعة والتحليل ، وأهل العلم فى ذلك يتفاوتون التفاوت الشديد لأنه باب يحتاج إلى أمرين : يحتاج إلى غزارة علم ، وإلى وفرة طبع .

(*) ص ١١٤

ومع ما نستيقنه من قلة ما فى أيدينا فى هذا الباب سوف نعرض شيئاً مما يستجاد من كلام الجاهليين ، ثم نعرض آية قرآنية غير قاصدين إلى الموازنة لأنها لا تتأتى فى هذا الباب ، وإنما نقصد إلى أن نضع اليد على ما يتراءى من فروق فائتة قاهرة فى ضوء تحليل سريع عجل ليدل ذلك على رأينا فى الصرفة قبل الخوض فيها ..

ومما استجاده الناس قول النابغة :

فلو كَفِّى اليمينُ بَغَتْك خَوْناً
لأفردْتُ اليمين من الشمال

وقوله :

ولو أنها عرضت لأشمط راهب
عبد الإله صرورة مُتَعبِّد
لرَنا لبهجتها وحُسْن حديثها
ولَخالَهُ رَشَداً وإن لم يرشد

وقول لبيد :

صَادَفْن منه غِرَّة فأصَبْنَها
إن المنايا لا تَطِيشُ سِهامُها

وقوله :

يعلو طريقة مَتْنِها متواتر
فى ليلة كفر النجومَ غمامُها
وتضىء فى وجه الظلام منيرة
كجمانة البحرىّ سُلَّ نظامها

وقوله :

فتسمَّعت رزّ الأنيس فراعها
عن ظهر غيب والأنيس سَقَامُها

فعدت كلا الفرْجَيْن تحسِـــبُ أنَّهـــا
مولى المخافَــةِ خَلْفُهـا وأمَامُهـــا

فَبِتِلْكَ إذْ رَقَصَ اللوامعُ بالضـحى
واجتــاب أرديـة السراب إكامُهـــا

وقول امرىء القيس :

فَعَادَى عَــدَاءً بين ثَوْرٍ ونَعْجَــةٍ
دَرَاكا فلم يَنْضَـحْ بمـــاء فيُغْسَل

فظَلَّ طُهَــاة اللحـــم ما بين مُنْضِــج
صفيف شــــواء أو قـــدير مُعجَّـــل

ورحنـا يــكاد الطَّرْفُ يَقْصُرُ دونــه
متى ما تــِـرق العـينُ فيه تسَـــهَّل

فبــات عليــه سرجِهُ ولجامُــــــه
وبات بعينى قائمـــا غـير مُرْسَـلِ

أصَـــاحِ تــرى بَرْقًا أُرِيك وميضَــهُ
كلمـــع اليـــدين فى حَبِىٍّ مُكَلَّل

يضـــىء ســناه أو مصــابيح راهب
أمـال الســـليط بالذُبَال المُفَتَّـــل

وقوله :

كأن ثَبـــيراً فى عَرانِين وَبْلِــــه
كبــيرُ أُناسٍ فى بِجــادٍ مُزَمَّـــل

كأن ذُرَى رأسِ المُجَيْمِـر غـدْوَةً
من السَّيْل والغُثَّاءِ فَلْكَةُ مِغْــزل

وألْقىَ بصحراء العَبِيط بَعاعه
نُزُولَ اليماني ذي العياب المُحمَّل

وقوله :

كأن السباع فيه غَرْقى عَشِيَّةً
بأرجائه القُصْوىَ أنابيش عُنصل

وإذا كان قد علق بنفسك شيء من كلام المرورين والموسوسين حول الشعر الجاهلي ، وأنه غارق في أوهام الأساطير ، أو تائه في ظلمات الرموز ، فاطرحه فإنه مس" من الخبل واقرأ الشعر بالعين التي تراه ، والقلب الذي يجده ، وتعلق بكلماته ، وتراكيبه ، واستخرج الذي تحت لفظه ، كأن تنظر في قوله « كفى اليمين » وتتأمل الاضافة المفصحة عن أنها بعضه ، وأنها هي التي بها يأخذ ويدع ، وبها زَيْنه وبفَقْدها شينه ، ثم قوله « بغتك خونا » والبغي طلب تجاوز الحد ، وكأن جريرتها هي طَلب ما فيه مجاوزة ، وليس تحقيق ما فيه مجاوزة ، ثم انظر إلى جواب الشرط واللام المؤكدة الداخلة عليه ثم التعبير بقوله : « لأفردت اليمين » وإضافة الفعل إليه هو ، وكيف يعالج بنفسه هذا الأمر المُفْظع .

وهكذا تأمل لفظة (عرضت) في البيت الذي بعده ، ومعناه لاحت وبدت ثم تأمل وصف الراهب ، وأنه أشْمَط عبد الإله صرورةٌ عَزْهَاة عن النساء ، ثم ما كان من اختباله واتكاسه (ولخاله رشداً) .

وهكذا تأمل قول لبيد :« صادفن منه غرة »وأراد الفرير ــ بالفاء ــ يعني ولد البقرة : « خنساء ضَيَّعَت الفرير » واللائي صادفن منه الغرة ، هن الذئاب الضاريات (غُبْس" كواسب) وتأمل طرفي المصادفة (الفرير ... والغبس الكواسب) تأمل البراءة والطفولة والموادعة والغفلة ، من جانب الفرير ثم التذؤب ، والتوحش ، والضراوة ، والشراسة في هذه « الغُبْس الكواسب » .

ثم تأمل كيف أومأ لبيد بكلمة واحدة إلى ما وراء هذه المصادفة وكيف انكشف بها الموقف انكشافا بيناً (فأصَبْنَها) ثم كيف وقف الشاعر

وقفة الحزين الأسيف على هذا المشهد ثم استأنف بهذه الحكمة البالغة « إن المنايا لا تطيش سهامها » وكيف أحكم لبيد العبارة عن هـذا المعنى ، الذى انبثق من اللحظة الصامتة العارمة ؟ وكيف بدأ كلامه بالتوكيد ليقرره تقرير الحقائق الموثقة ، ثم كيف كثَّر الموت وجعله منايا ، ثم جعل لهذه المنايا سهاماً ثم جعلها سهاماً نوافذ لا تطيش ، وهكذا كلما قلبت فى هذا الكلام انكشفت لك أسرار . والمهم ألا تكتفى من الشعر بأوَّلِ ما يقع منه فى الفؤاد ، كما لا تسلك الطريق الذى يطرح فيه الناس مبانى الشعر وأحوال رصفه ، والاكتفاء بالنقاط كلمات يوضع بعضها بإزاء بعض ويضرب بعضها ببعض لتستخرج منها دلالات باطنية تسمى رموزا ، واعلم أن هذا افتراء يفسُدُ به الشعر ، وإنما سلكه من سلكه لأنهم عجزوا عن مساءلة اللغة ، وطرائق بنائها وكيف تنعقد هيآت معانيها على معاقد مبانيها ــ وكيف ينفل الدارس الحصيف إلى تلك المعاقد فيستخرج منها ودائع أصحاب الودائع من أهل البيان الحُرّ .

ثم أدعك مع هذا الشعر لتنظر فيه وتتبين لماذا قال لبيد (يعلو طريقة متنها متواتر) ولم يقل يَنْصَبُّ عليها المطر مثلا ؟ وكيف كشف بكلماته مواقع المطر على (طريقة متنها) وكأنك ترى بعينيك تلك المسبوعة المذعورة فى لحظتها هذه ثم تَسْمَعُ بأذنك الماء يتواتر تواترا معزوفا منغوماً على هذا المتن فى ليلة (كفر النجوم غمامها) .

ثم تراها تضىء وكأنما قد تواتر عليها أيضاً ماء منصب من أضواء النجوم فصارت كجمانة البحرى (سُلّ نظامها) وهذا تكثيف غريب تتزاحم فيه عناصر عجيبة .. مسبوعة ومطر يتواتر .. ليلة كفر النجوم غمامها .. وجمانة البحرىّ ، وتجد ملاءمة دقيقة بين المسبوعة الغارقة من هذا المحيط فى ليل ملىء بالأسرار وجمانة البحرى المستخرجة من قاع يَمّ ملىء بالأهوال والغوامض ، ثم هناك ملاءمة أخرى بين استخراج البحرى لهذه الجمانة ، وما توشك أن تواجهه تلك البائسة المسبوعة من موقف بدأت هواديه بتسمعها (رِزّ الأنيس)، ولا يودع لك هذه الدقائق إلا من كان فى طبقة لبيد، ثم تأمل (رقص اللوامع بالضحى) و (إجتاب أردية السراب إكامُها) وما

وراء ذلك من نسيج خيالي بارع وكيف التمت هذه الصور الغريبة من وراء علاقات الكلمات تأمل (رقص اللوامع) وما وراء هذا الإسناد ثم تأمل إضافة الأردية إلى السراب ووقوع الجوب عليه وهذا ومثله ما أردناه بهَيْئَات المعاني المنعقدة على معاقد المباني .

ثم ندع هذا الفيض الزاخر من حكمة البيان في الشعر لنقرأ آية من كتاب الله ، ولن نختار فكل كلام ربنا مختار وإنما أقرأ ما تقع عليه العين حين أفتح المصحف ، وهذه هي :

قال سبحانه :

« وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديداً . ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلماً انما ياكلون في بطونهم ناراً ، وسيصلون سعيرا » (٢) ..

واضح أن الآية الكريمة تحث على العمل،ومراقبة الله في أمر اليتيم، وقد سلكت الآية إلى هذا الغرض سبيلا واصلا حين أثارت عاطفة الأبوة بقوتها وغلبتها على الوالد ، ونبهته إلى أنه لا يأمن أن ينتزعه الموت في لحظة خاطفة من بين أولاده ، وهم في ضعف الطفولة ، وأشد ما يكونون حاجة إليه ، فيصبحوا وقد انكشف عنهم غطاؤه ، وتبدلوا به رداء اليتم والذل والضعف وقد سلكت الآية الكريمة أيضاً سبيل الترغيب حين أشارت إلى طريق الأمان وهدت إلى تقوى الله وبهذا ينكشف عن النفس ما زلزلها من الإشفاق على هذه الذرية .

والآية الثانية تسلك طريق التهديد والتخويف فالذين يأكلون أموال اليتامى إنما يأكلون في بطونهم ناراً ، وغداً يصلون سعيرا .

وإذا اقتربت من الكلام الشريف وجدت دقائق ورقائق ، تأمل قوله تعالى : **« تركوا من خلفهم ذرية »** .. وكيف دلت على أن القوم ماضون إلى الغاية التي يمضي إليها كل ذي روح ، وذريتهم صاروا هناك خلفهم كما يخلف الإنسان الشيء أي يجعله خلفه لا يدري من أمره شيئاً .

---

(٢) النساء : ٩ ، ١٠ .

وكلمة «تركوا»هنا منتزعة من أصل معناها إلى ما هو منه بسبيل ، فالقوم لم يتركوا أولادهم بعد لأن الذى ترك أولاده لا يخاف عليهم ، لأن الخوف من لوازمه الحياة،ولا حياة لمن ترك أولاده . المراد إذن «شارفوا» كما يقول البلاغيون ، وعبر عن المشارفة بالترك للإيذان بقوة الملابسة فلا فرق بين مشارفة الترك وبين الترك نفسه كما يقول زهير :

* فمُنْتَظِرٌ ظِمئاً كآخر وَاردِ *

وفى هذا المجاز لفتة بارعة فقد نقل الأب من موقف المشارفة التى فيها حياة ، وفيها آمل فى البقاء إلى موقف الفناء والترك ، فيرى الأب وهو فى هذه النقلة النفسية أولاده متروكين ضائعين ضياع الضعيف يهمل من غير راع .

وانظر كيف عبّر عن الأبناء بالذرية ، وهو تعبير يصف الطفولة فى نعومتها وطراوتها ، وضعفها أدق وصف ، وهذه المادة تدور حول الخفة ، فالريح تذرو الشىء أى تطير به ، وذرا الشىء أى طار بنفسه ، وذرا الحنطة نقاها ، وذرا الظبى أسرع ، وذرا النبت — بضم أوله — ما تفتت من يابسه فذرته الريح .

وذروة الشىء بالضم والكسر ما علا منه ، وهو عكس ما رسخ واستقر . والآية تقول : ((**ذرية ضعافاً**)) فتؤكد فى الذرية معنى الضعف والضياع .

واظر إلى الموصول وصلته فى قوله سبحانه :

((**وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم**)) تجده يحكى قصة معروفة — والصلة كذلك أبدا — وهذه القصة هى الحكاية الشاجية المدفونة فى نفس كل ذى والد يدرج أولاده على مدارج الحياة مقبلين ، وهو يهوى على مهاويها مدبراً ، ثم هو مثقل بهم غامض غموض غد بنيه الذى دونه أسدال وأسدال .

ثم انظر الآية الثانية تجد قوله سبحانه : ((**يأكلون أموال اليتامى**)) .. وليس المراد النهى عن أكلها فحسب ، وإنما النهى عن أن ينفق منها الولى على نفسه أو عياله ، فى أى وجه من وجوه الإنفاق سواء أكان مأكلا أو مشرباً أو مسكنا أو ملبسا ، ولكنه جاء بلفظ الأكل ، لأنه أزجر وآلذع ،ووجه

ذلك فيما نظن أن وجوه الإنفاق الأخرى مثل الملبس والمسكن ، مما لا يشارك الإنسان فيه غيره ، وإنما هى من متصرفات الإنسان خاصة ، أما الأكل فهو الصفة المشتركة بين الإنسان والحيوان والفرق فى هذه الصفة المشتركة أن الحيوان يأكل ما يقع تحت فمه غير ناظر إلى أنه من حقه أو أنه من حق غيره ، أما الإنسان فلا يأكل إلا ما كان من حقه لأنه هو المضبوط بالشرائع ، فإذا ما أكل من غير حقه يكون بذلك قد هدم الحد الفاصل بينه وبين الحيوان .

والمفسرون يقولون إنه عبَّر بالأكل عن وجوه التصرف الأخرى لأنه أكثر وجوه الإنفاق ولا يدفع كلامهم هذا أن يكون وراء ذلك التعبير تلك اللمحة التى تسم المتعدّى بسمة الحيوانية .

ودع ذا وانظر إلى الإضافة فى قوله **« اموال اليتامى »** وكيف ألقت على الأموال ظلا من البؤس ، واليتم ، والمسكنة ، وما يحدثه هذا فى نفس ذى المروءة ، ثم تأمل ما وراء ذلك من التنفير والتزهيد فيها والتشنيع على هذا الآكل ، الذى فقد مروءته وأشبع خسيسته .

وانظر إلى كلمة الظلم ، وما تشير إليه من خسة الآكل ، الذى يظلم اليتيم ، وهو فى حالة من الضعف والعجز ، وقلة الحيلة ، ولا تزال النفوس تنفر من الحيف على الضعيف ، وتمقت من يظلم العاجز .

ثم انظر الى قوله **« فى بطونهم »** والأكل لا يكون إلا فى البطون ، وكيف زاد هذا القيد الصورة إيضاحاً وتوكيداً ، فأكد الكف عن ذلك والتنفير منه ، كما أن ذكر بطون الآكلين فيه قدر من الإهانة والتشهير ومجاوزة الحشمة وما يكون به التوقير . ولن أحدثك عن المجاز فى قوله **« ناراً »** وهم يأكلون طعاماً يؤدى بهم إلى النار وما وراء هذا التجوز من أن ذلك كائن لا محالة وكذلك لن أحدثك عن القصر فى قوله : **« انما ياكلون فى بطونهم ناراً »** ومآله إلى أنهم لا يأكلون فى بطونهم إلا النار ، ثم لماذا جاء القصر بـ «إنما» التى تكون مع الخبر الذى لا يُدْفَعُ ولا يجهل ، وفيه إشارة إلى أنه مما لا ينبغى أن يخطر فى النفوس منه خاطرة ريب .

وقد وقعت جملة القصر خبراً لـ « إن » المؤكدة فى قوله سبحانه :
« ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً انما يأكلون فى بطونهم ناراً » ..
فزاد التأكيد تأكيداً ..

ثم لماذا جاء خبر الحق مؤكداً ، وخبره سبحانه تتلقاه النفوس المؤمنة تلقى القبول واليقين ، ووجه هذا أن التأكيد يفيد هنا قوة الغضب والتهديد والوعيد .

وتأمل السداد العجيب فى ذكر القول السديد كعمل من أعمال الآباء يهيئون به المستقبل الآمن للأبناء . ؟ وما هو المدى الذى ينفذ إليه القول السديد فى تأسيس الأوضاع المستقرة فى حياة الناس . سواء أكان ذلك فى الاجتماع أو فى السياسة ، والأخلاق والاقتصاد ؟ .

وكيف ينبنى كل ذلك على أصول صحيحة سديدة مستقرة مادام القول السديد الصادق الواعى النافذ المتبصر هو أساس البناء .

ثم تأمل فقدان القول السديد وإحلال التهويش والزيف والضلال ، والرأى المختبل وأثر ذلك فى حياة الناس،تأمل ماذا يكون الحال حين يبنى كل شىء على الارتجال والتزييف والهوى ، وحين يوصف اللصوص بالشرف ، والجهلة بالحكمة ، والطغاة بالعدل والبر ، وهكذا مما لو تأملته حولك وجدته يلقى سجالاً من اليأس ، والظلمة على مستقبل الأبناء .

والآية ترشد إلى أنه ليس هناك من سبيل لاكتساح هذا الدمار والاطمئنان على مستقبل الأبناء إلا بالقول الفصل السديد الذى يصف الأشياء بأوصافها ويبحث عن حقائق سدادها ! .

وهذا وغيره كثير يتداعى عند النظر فى هذه الآية الكريمة،وقبل أن ندعها نلفت إلى الطريقة البارعة التى مَدَّت نهاية الآية الأولى على الوجه الذى مَهَّد للآية الثانية ، فانتقل الكلام من الغرض الأول الذى هو الحث على تقوى الله ، إلى ذكر مال اليتيم انتقالا لم تجد النفس فيه نَبْوَةً مع تغاير المعنيين ، وهذا باب بارع سماه الباقلانى تأليف المختلف ، وعدَّه وجهاً من وجوه الإعجاز وسوف نذكره .

وإذا كان ترك الآباء للأبناء فى الآية الأولى تركا بمعنى المشارفة على حد ما بينا فقد جاءت الآية الثانية قائمة على الترك الحقيقى الذى كانت به الذرية يتامى ، والآيةتذكر شرع الله فى أموالهم ، وهكذا تصير الآية الثانية كأنها بنيت على الآية الأولى ، وكأنها درج ينبنى على درج سابق ..

وكلما ازددت تمكنا فى صنعة البيان ازددت إدراكاً للأسرار المنطوى عنها هذا الكلام ، وازددت ــ كما يقول الشيخ عبد الله دراز ــ هَضْماً لنفسك ، وخضوعاً يغلبك أمام أسلوب القرآن . قال رحمه الله : « وهذا يبدو لك عجيبا أن يزداد شعور المرء بعجزه عن الصَّنعة بقدر ما تتكامل فيه قوته ، ويتسع بها علمه ، ولكن لا عجب فتلك سنة الله فى آياته التى يصنعها بيديه لا يزيد العلم بها والوقوف على أسرارها إلا إذعانا لعظمتها وثقة بالعجز عنها ، ولا كذلك صناعة الخلق ، فإن فضل العلم بها يمكنك منها ، ويفتح لك الطريق للزيادة عليها ، ومن هنا كانت سحرة فرعون هم أول المؤمنين برب موسى وهارون » .

وبعد حديث الخطابى فى الصرفة ذكر القول بأن القرآن معجز بما فيه من إخبار بأمور غيبية تحققت كلها على الوجه الذى أخبر القرآن عنه ، ولم يتخلف من ذلك شىء البتة ، وهذا أمر ليس فى مقدور البشر .. ومهما برع المتوسمون فى الأحداث وخبروا مَنْطِقَهَا وتسلسُلهَا ، ودققوا فى معرفة العلل وترتب المسببات على الأسباب . ثم قاسوا الغائب على الشاهد بالحسابات الدقيقة ، فلن يكون تنبؤهم بما سوف يكون تنبوءا قاطعاً ، وإنما هو ضرب من غلبة الظن ، وترى حدسهم وما تنبؤوا به لا يقع كما وصفوه وضبطوه ، وإنما يقع فى أحسن الحالات على صورة قريبة منه .

ولم يكن الأمر كذلك فيما أخبر عنه القرآن ..

انظر مثلا الإخبار المحدد فى قوله تعالى :

« الم . غلبت الروم . فى ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون . فى بضع سنين،لله الامر من قبل ومن بعد،ويومئذ يفرح المؤمنون . بنصر الله » (٤)

---

(٤) الروم : ١ ــ ٥

انظر إلى قوله « **سيغلبون . فى بضع سنين** » (٥) تجد الخبر قد تحدد زمنه فى بضع سنين ، ثم انظر إلى قوله « **ويومئذ يفرح المؤمنون . بنصر الله** » تجد فيــه إشارة إلى نصر للمسلمين يفرحون به .

وكان أهل الجاهلية يميلون إلى الفرس ويفرحون بنصرهم على الروم .. والروم أهل كتاب والفرس والجاهليون مشركون،وقد أطمعهم انتصار الفرس على الروم فى انتصار متوهم على محمد صلى الله عليه وسلم فجاءت هــذه الإشارة فى الآية الكريمة ، وبعد تسع سنين من نــزول الآية غلبت الروم ، وانتصر المسلمون فى بدر ، قالوا وكان ذلك فى نفس اليوم .

ومثل هذا فى القرآن كثير ..

وقال الخطابى فى تعليقه على هذا الوجه :

« ولا شك أن هذا وما أشبهه من أخباره نوع من أنواع إعجازه ، ولكنه ليس بالأمر العام الموجود فى كل سورة من سور القرآن ، وقد جعل سبحانه فى صفة كل سورة أن تكون معجزة بنفسها ، ولا يقدر أحد من الخلق أن يأتى بمثلها » .

* * *

كان الخطابى ممن يمحصون الآراء الدائرة حوله ، ويسبرون حقيقتها ، كما كان يندس بعقله فى أفئدة أهل الرأى وعقولهم ليتبين ما وراء أقوالهــم من انبلاج حقائق لهذه الأقوال فى نفوسهم وأنها مؤسسة على أصــــول معتبرة ، وقائمة على الوجه السديد ، أم أن هذه المقولات قامت على غلبــة الوهم واستحكمت وراجت وتنوقلت فإذا روجعت ومُحِّصت انكشفت عن وهم ؟

وهذا الموقف من الأفكار الدائرة موقف سديد جدا وحاجتنا الآن إليه

---

(٥) الروم : ٣ ، ٤

أمس لأنه بمثابة التصفية والغربلة والتنقية حتى نستخرج الركام والأخلاط الفاسدة ، ويبقى الخالص النافع [٦] ..

نظر الخطابى فى كلام من رجعوا بإعجاز القرآن إلى بلاغته فوجدهم لم

---

(٦) ولو راجعت كثيرا مما يدور حولك الآن فى علوم العربية وغيرها انكشفت لك من اصول من الوهم والجهل المبين بمقالة القدماء ، واصل هذا الجهل المبين راجع الى طريقة تاسيس هؤلاء (المثقفين) الكبار وهم من تلاميذ الرواد !! وكان الرواد لا يحاضرون طلاب العلم فى علم اهل العلم ، وانما كانوا يحاضرونهم بوجهات نظرهم فى العلم ـ وهذا مقتضى الريادة ـ فكانت المحاضرات فى النحو مثلا نقدا لمنهجه ، وقدحا فى طريقته ، وكذلك كانت المحاضرات فى البلاغة لوما وتعنيفا ، ونبذا وتجريحا لهؤلاء البلاغيين الذين ادخلوا فى علومهم .. المنطق ، والفلسفة ، وعلم النفس .. وكذا وكذا .. وقل مثل ذلك فى الأدب وغيره من علوم العربية بل وفى الفقه والتفسير . والطلاب الذين يسمعون هذا ـ الذين هم الآن من كبار المثقفين !! ـ لم يعرفوا قبل مجلسهم هذا النحو ولا طرائق النحاة ، ولم يعرفوا البلاغة ، ولا طرائق البلاغيين ، وانما هم فى احسن احوالهم فهموا تمارين كتاب الرفيق ، والصديق ، والنجاح والممتاز واضرابها من الكتب التى يقرؤها التلاميذ فى مدارسنا ـ وكان طلاب اقسام اللغة العربية لا يزالون ـ لهم درجة متواضعة فى فهم كتاب الرفيق والصديق ، ثم تراخت الايام بهذا الجيل ، وصار التلميذ شيخا والغلام صاحب حلقة وليس عنده من علوم النحو والبلاغة والادب الا هذا النبذ والقدح والتجريح ، وليس عنده شيء من العلم الذى كان يعصم الكبار !! من المقالة الفاضحة ، فانفلت هذا الجيل الى ابعد مما يتصوره الوهم ، وصار لا يستحى قائلهم من ان يقول فى مقدمة كتبه: هذا كتاب يحمل فكرا جديدا للعربية تطرح به مقالة السابقين من علماء الأمة الذين لا علم عندهم بالعربية وآدابها الا علما كعلم « حلاق القرية » هكذا .. بعلوم الطب ، وأن من يدع طريقتنا هذا ويحاول أن يتفهم اسرار اللغة والادب على طرائق هؤلاء القدماء كمن يدع الطبيب المتخصص ويذهب الى حلاق القرية طلبا للاستشفاء !!

الى هذا الحد بلغ الجهل والسخف ، وسوء الادب ، وبلغت الاستهانة . ثم انه كلام مقروء على طلاب العربية الذين ليس عندهم من علومها شيء لا كالذى فى الرفيق والصديق ، ولا كالذى فى غيره ، وانما هو هباء حصلوه فى مدارسنا الثانوية بعد ما انحط بنا وبها الحال الى ما هو اسوأ .

وحين يسمع هذا الأمر ـ الذى صار طالبا فى قسم العربية ـ هذا الكلام سوف يطرح من كاهله مشقة تحصيل كلام القدماء ، ويكتفى بان يقول فيه مقالة شيخه هذا ـ وهذا حسبه ـ ثم ينصرف الى القوامض المشوهة التى عرضها هذا الشيخ الطائش فياخذ منها قشورا ، وقد يفاخ هذا الامى فى هذه القشور الملبسة التى لا يتميز فيها الصواب من الخطا ، فيصير بعد قليل او كثير بهذه البراعة فى هذا الفساد عالما مجازى ، وصاحب حلقة يجلس مجلس شيخه هذا وهذا هو .

واذا محصت علم هؤلاء الذين يدورون بهذا الخراب فى جامعات العرب فيحولونها الى رماد ـ وجدته تهويشا فحسب ، ووجدت جلبة وضجيجا من (الجوالات) الملحقة بهم حتى لترى أن الاشبه بالعاقل ان يسل ثيابه منهم وأن يدع ساحتهم هذه لانه لا امل فى البحث من الصواب مع من آل بهم الحال الى ذلك .

ولا نملك مع هذا الهم الغالب على النفوس الا ان ننبه فحسب ونذع طلاب العلم مع ودائع الله فى صدورهم التى يميزون بها بين الخطا والصواب والا هلكوا ، وهلك بهم الناس ..

يحكموا فهم كلامهم هذا ولم يستوضحوا كيفية هذه البلاغة ، وإنما كان الذى عندهم شيء من التقليد والظن .

يقول الخطابى : « وزعم آخرون أن اعجازه من جهة البلاغة وهم الأكثرون من علماء النظر وفى كيفيتها يعرض لهم الإشكال ، ويصعب عليهم منه الانفصال ، ووجدت عامة أهل هذه المقالة قد جروا فى تسليم هذه الصفة للقرآن على نوع من التقليد ، وضرب من غلبة الظن ، دون التحقيق له واحاطة العلم به » .

وكلام الخطابى دال على رواج هذا القول وتناقله ، وأنه فى شيوعه يعتمد على التقليد ، يعنى أنهم يقولون إن القرآن معجز ببلاغته من غير أن يكون وراء ذلك فهم مُمَحَّص لهذه البلاغة ، وبيان لكيفيتها ، التى بها كانت معجزة .

ويبدو أن الخطابى طال تأمله فى كلام أهل هذا المذهب ، فهدى إلى سؤال مهم عن البلاغة التى توجد فى القرآن ولا توجد فى غيره ــ أعنى التى ليست من جنس بلاغة البشر ، وعبارة الخطابى :

« ولذلك صاروا إذا سئلوا عن تحديد هذه البلاغة التى اختص بها القرآن الفائقة فى وصفها سائر البلاغات ، وعن المعنى الذى يتميز به عن سائر أنواع الكلام الموصوف بالبلاغة قالوا إنه لا يمكننا تصويره » ..

وهذا السؤال الذى انقدح فى نفس الخطابى كان يمكن أن يكون أساساً لدراسة فرعين من فروع البلاغة .

الفرع الأول : هو بلاغات البشر ما هى ؟ وكيف تكون ؟ وما حدودها ؟ وقد انصرفت الجهود إلى هذا الفرع ، وأتقنته ، ولكنها لم تصل إلى تحديد المستوى الذى تنتهى عنده طاقة البشر ، وبقيت مرحلة التناهى هذه تومض فى الأذهان ويعبر عنها العلماء تعبيراً مجملا وخاصة عند الباقلانى الذى اشترط معرفة تناهى الوسع فى صياغة الكلام ووصفه لمن يعرف الإعجاز البلاغى على وجهه .

والفرع الثانى : البلاغة الخاصة بالقرآن والتى ليس فيها شيء من بلاغة

النفس الإنسانية ، لأنها مما هو فوق طاقة النفس ومما لم تتهيأ له هذه النفس فى فطرتها . يعنى البلاغة التى هى من نوع إحياء الموتى ، وقلب العصا حية ، وإنزال المائدة من السماء ، وهى الأمر الملزم والذى به قامت الحجة ، وعليها آمن الناس .

ومهما يبدو هذا أمراً غريبا فإنه كما ترى مقتضى سؤال الخطابى ، وراجع قوله : « البلاغة التى اختص بها القرآن الفائقة فى وصفها سائر البلاغات .. والمعنى الذى به يتميز عن سائر أنواع الكلام » ..

وهذا الكلام صريح فى أن البلاغة القرآنية باب متميز عن سائر بلاغات البشر ..

وهذا السؤال الذى قام فى نفس الخطابى لم يكن خاطرا عابرا وإنما كان كالشىء يستحكم ويستبد بالنفس ويوجه البحث والدرس ، ولأجل هذا كان الخطابى أول من أدار درس الإعجاز البلاغى ، ــ فيما نعلم ــ على غير الوجه الذى أداره عليه غيره ، فلم يتكلم فى التشبيه ولا فى الاستعارة ، ولا فى التقديم ، ولا فى البديع وغير ذلك مما ألف الناس الخوض فيه حين يتكلمون عن الإعجاز البلاغى لأن هذه الفنون من (سائر البلاغات) وإنما حاول الخطابى أن يقع على البلاغة القرآنية التى هى كخلق الإنسان وبسط الأرض، ورفع السماء من غير عمد ترونها .

وقد خطا الخطابى من هذا خطوة قصيرة ملتبسة ثم اختلط الطريق واضطرب ، وسوف أبين شيئاً من هذا .

ثم ما الذى كان يقوله أصحاب هذا المذهب فى الإبانة عنه وعرضه لمقول الآخرين ؟

يقول الخطابى :

« قالوا إنه لا يمكننا تصويره ، ولا تحديده ، بأمر ظاهر نَعْلَمُ مباينة القرآن غيره من الكلام ، وإنما يعرفه العالمون به عند سماعه ضربا من المعرفة لا يمكن تحديده ، وأحالوا على سائر أجناس الكلام ، الذى يقع فيه التفاضل، فتقع فى نفوس العلماء به عند سماعه معرفة ذلك ، ويتميز فى أفهامهم قبيل الفاضل من المفضول منه .

قالوا : وقد يخفى سببه عند البحث ويظهر أثره فى النفس حتى لا يلتبس على ذوى العلم والمعرفة به .

قالوا : وقد توجد لبعض الكلام عذوبة فى السمع ، وهشاشة فى النفس، لا توجد مثلها لغيره ، والكلامان معا فصيحان ثم لا يوقف لشيء من ذلك على علة » .

وهذا ليس وصفاً لبلاغة الكلام وإنما هــو وصف لأثــره فى النفس وما يحدث فيها عند سماعه .

هناك قوة كامنة أنبطها الله فى داخل هذه النفس مازت بها بين القــرآن وغيره ، كما مازت بها بين شعر وشعر ، وهذه القوة المائزة ، وإن كان ميزها ميزاً دقيقاً مقبولا لا تنهض وحدها فى هذا العلم « ولا يشفى بها مــن داء الجهل به » وإنما قصاراها أنها معرفة مبهمة تقوم فى النفس قياما لا يلتبس ثم لا توصف بوصف يحللها ويعللها ، وكأنها تكون بعيدة عن تناول التفكير والتعليل .

والخطابى لا يرضى بهذه المعرفة لأنه لابد من الغوص فى باطن العــلة ولابد أن تكون الحقائق قائمــة على أركان من الأدلة ، «وهــذا الإعجــاز لابد له من سبب بوجوده يجب له هذا الحكم ، وبحصوله يستحق هــذا الوصف » هكذا قال الخطابى ، وهو كلام واعد ولكن أين ؟

وقد ذكر الباقلانى وعبد القاهر مثل ذلك وأنهم فى دراستهم للإعجــاز يتوخون أمراً مهماً وهو بيان علته بيانا يؤخذ باليد ، أو كالشيء يعد واحدا واحدا ، وكانت المحصلة ما عبَّر عنها أبو يعقوب السكاكى الذى كان يحرص على أن يضع كل شيء فى قاعدة وأن يجعل كل حكم بإزاء سببه قال رحمه الله ، ومدرك الإعجاز عندى هو الذوق ولم يجد فى كلامهــم السبب الذى بوجوده يجب هذا الحكم وبحصــوله يستحق هــذا الوصف مع أنه نفض كلامهم كلمة كلمة ..

وليس هذا قدْحاً فى الجهود الصادقة والشامخة التى خلفهــا هــؤلاء الأعلام ، وإنما الأمر يرجع كما يقول الخطابى نفسه الذى يتصدى لبيــان

السبب والعلة « إلى تعذر معرفة وجه الإعجاز فى القرآن ومعرفة الأمر فى الوقوف على كيفيته » ..

وتعذر معرفة الوجه ليس فى بلاغة القرآن فقط ، وإنما هـو كذلك فى الشعر أيضاً فكم من شعر يقع فى النفس الموقع المحمود ثم لا نعرف لذلك وجهاً . ومهما أمعنا فى التفتيش فإن الشىء الذى يقع فى أيدينا مـن أسرار حلاوته وعذوبته أقل بكثير من هذه الحلاوة ، وهذه العذوبة ، وقد يكـون تفتيشنا شاملا للفظه ، وجرسه ، وتركيبه ، وصورته ومعانيه وخواطره ، ومع البحث المتأنى فى هذه النواحى وفى غيرها يبقى فى نفوسنا شىء من الشـعر يغمغم غمغمة حلوة خرساء .

وكان عبد القاهر يجتهد فى الكشف عن أسرار البيان ، ثم يكون أحيانا وقد أعوزته العلة فيقول : عد إلى نفسك وتأمل ما يقع فيها ، أو يقول صراحة « وهو من سحر البيان الذى تقصر العبارة عن تأدية حقه والمعول فيـه على مراجعة النفس واستقصاء التأمل » .

وكان كثيراً ما يؤسس القول بفروق وخصائص أسلوبية على هذه الحالة المنبعثة عند سماع الكلام .

والمهم أن الخطابى ذهب إلى ضرورة البحث عن (باطن العلة) فى هـذه البلاغة التى تختص بالقرآن ، ولابد من الاستشهاد لها بدلائل الامتحان ثم قال فى بيان ما أراده وهو مهم جداً :

« دلّ النظر وشاهد العبر على أن السبب له والعلة فيه أن أجنـاس الكلام مختلفة ، ومراتبها فى نسبة التبيان متفـاوتة ، ودرجاتهـا فى البلاغة متباينة غير متساوية ، فمنها البليغ الرصين الجزل ، ومنها الفصـيح القريب السهل ، ومنها الجائز الطلق الرسل ، وهذه أقسام الكلام الفاضل المحمود ، دون النوع الهجين المذموم ، الذى لا يوجد فى القـرآن شىء منـه البتة ، فالقسم الأول أعلى طبقات الكلام وأرفعه ، والقسم الثانى أوسطه وأقصده ، والقسم الثالث أدناه وأقربه ، فحازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه الأقسام حصة ، وأخذت من كل نوع من أنواعها شعبة ، فانتظم لها بامتزاج

هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع صفتَىْ الفخامة والعذوبة ، وهما على الانفراد فى نعوتهما كالمتضادين ، لأن العذوبة نتاج السهولة ، والجزالة والمتانة فى الكلام تعالجان نوعاً من الوعورة ، فكان اجتماع الأمرين فى نظمه مع نبو كل واحد منهما على الآخر فضيلة خص بها القرآن ، يسّرها الله بلطيف قدرته من أمره ليكون آية بينة لنبيه ، ودلالة على صحة ما دعا إليه من أمر دينه » .

وهذا النص يعكس الأمر الذى استحكم عند الخطابى كما قلنا وهو البحث عن البلاغة المختصة بالقرآن ، وهذه كلمة يجب التوقف عندها لأنها كالشيء المفتقد إلا مما سوف نراه من محاولات كأنها تتجاذب أطرافا من هذه الحقيقة ، والخطابى كما يلوح من تحت لفظه فى هذا النص كان يتوقف عند الشعر وكلام الناس يحاول أن يقف على شيء من كنه بلاغة الإنسان المنبثقة من خصائص نفسه وأحوال بشريته ، ثم يعود إلى القرآن ، ويبحث فيه ليتأكد من خلوه من هذه البلاغة الموشاة بشياة هذه النفس ثم يتأكد أيضاً من قيام بديل فى الكلام هو البلاغة (المختصة بالقرآن) وهى قاهرة وقاطعة للأطماع . يعنى خارجة عن حدود طاقة النفس .

ثم ما هو الشيء الذى استخرجه من بلاغات الناس ؟

ذكر فى هذا النص أن التفاوت فى البيان ، وفى أقدار الكلام وصف لازم لبلاغة البشر ، فالكلام المحمود يتنزل على مراتب ثلاثة: البليغ الرصين الجزل، وهو أعلاها . والفصيح القريب السهل وهو أوسطها ، والجائز الطلق الرسل، وهو أدناها .

ولو أن الخطابى ذكر أن هذا التفاوت غير كائن فى القرآن لكان أقرب إلى الكشف عن البلاغة الخاصة لأن التفاوت فى كلام الناس خصوصية من خصائص نفوسهم ، وحال من أحوال بشريتهم . وهذه النفوس تعتورها عوارض القوة والضعف . والإحكام والاختلال . وذلك كائن فيها لا محالة وفقدانه فى القرآن دليل مغايرة طبعه لطبع كلام الناس ، ومغايرة مخرجه لمخرج كلامهم .

ولكن الخطابى ذكر أن بلاغة القرآن حازت من كل قسم من هذه الأقسام حصة ، وأخذت من كل نوع من أنواعها شعبة ، فانتظم لها بامتزاج هـذه الأوصاف نمط من الكلام .. إلى آخره ..

وهذا الكلام ملتبس عندى . لأنـه يجب أن يكون له معنى واضـح يكشف عن شيء من البلاغة الخاصة بالقرآن ، لأن الخطابى ذكره فى سياق بيان علة الإعجاز وسببه ، وليس الخطابى من الذين يستهينون ، ولولا أن أمراً قام فى نفسه واستحكم لما قال الذى قاله .

وهذا يقتضى البحث فى هذا الكلام عن شيء يلتئم على مراد الخطابى به . والذى أراه فى فهم هذا النص أنه أراد أن هـذه الأنمـاط الثلاثة فى كلام البشر نتاج أحوال نفسية مختلفة ، ولهذا وجب أن تكون متمايزة تتراوح فى الكلام ، ولا يجوز أن تكون ممتزجة لأنها أوصاف أو نعوت متضادة ـ وإذا كان الكلام فى الفؤاد وإنما الذى فى اللسان دليل عليه ـ كان مرجع هـذا التضاد أحوال هذه النفس . وألفاظ اللغة وتراكيب الكلام عند عبد القاهر ومن قبله أبى الفتح وغيرهم تجسيد للمعانى الجـارية فى النفـوس ، وكأن المسألة هى هذه النفوس وأحوالها وجريان خواطرها فى دواخلها على وفـق أحوال انبعاثها . فالجزالة والمتانة ليست فى الحقيقة وصـفا للكلام المنطوق باللفظ وإنما هى قبل ذلك وصف للمعانى الجارية فى النفس ، وليس من طاقة النفس البشرية ، ولا مما يلائم فطرتها أن تمتزج فيها هذه الأحوال بحيث يتدفق منها كلام تتداخل فيه هذه الأوصاف .

تأمل كلام الخطابى « الجزالة تعالج نوعاً من الوعورة » ..

وتأمل قوله « فكان اجتماع الأمرين من نظمه مع نبو كل واحد منهـما على الآخر فضيلة خص بها القرآن يسرها الله بلطف قدرته من أمره ليكون آية لنبيه ، ودلالة على صحة ما دعا إليه من أمر دينه » .

واضح فى هذا الكلام أن اجتماع الجزالة والعذوبة من الأمور الخارقة التى خُص بها القرآن ، ويسرها الله له ليكون آية ، وهذا غريب جداً ..

ولا معنى له إلا أن تكون هاتان الصفتان المحفوفتان بكثير من الغموض

واللتان تتسامح كثيراً فى إطلاقهما معا وصفاً للكلام لهما مدلول واضح عند الخطابى ، بحيث تريان كالمتضادين وبحيث يكون التقاؤهما أمراً خارقاً للعادة،ولا وجه لذلك فيما أفهم ، إلا أن يكون نظر إلى مخرجهما من النفس، وأن التضاد فيهما الذى لا يلتقى إلا بتيسير الله ليكون ذلك آية إنما يرجع إلى أن فطرة النفس لا تطيق ذلك .

وهذا الذى هدى إليه الخطابى نراه فى كلام العلماء يتجاوز الجمع بين صفتى الجزالة والعذوبة على الحد الذى شرحناه إلى فنون وخصائص بيانية ومعنوية ، نرى القرآن يجمع منها أحوالا لا توجد فى كلام الناس إلا على سبيل الاستقلال فالإيجاز مثلا طريق لا يلتقى مع الإطناب لأنه يعنى تكثير المعنى وتقليل اللفظ والإطناب يقوم على بسط المعنى وتجلية حواشيه ، وإلقاء الضوء الساطع على كل جانب من جوانبه ، ولا ضير أن يرخى عنانُ القول مادام يكشف آفاقاً فى سياقه .

ولا نجد شاعراً ولا كاتباً استطاع أن يصوغ صياغة تمضى فى الطريقين على سواء ، لأن هذا يجافى مخرج الكلام من النفس ، فالإنسان لا يستطيع أن يسلك بطاقته البيانية إلا فى طريق واحد . هكذا نرى الشعر والأدب ،لا تجد فيه شيئاً تواصفه الواصفون بالإيجاز والإطناب معا ، وإنما تجد وصفاً واحداً لأن النفس التى وراء هذا البيان إما أن تكون منبسطة ترسل القول فى سماحة واسترسال وإما أن تكون ممتلئة ترص فى وجازة وتركيز .

أما فى القرآن فإنك ترى هاتين الطريقتين تختلطان اختلاطا عجيباً وترى الأسلوب يمضى فى الوجهين معا حتى ترى الآية الواحدة فى وجه من وجوهها تعطيك بسط المعنى ومده وتقريره ، وترى الكلمات فيها كأن كل كلمة جاءت لتؤكد الأولى على طريقة الإطناب ، ثم تراها من وجهة أخرى كأنها بنيت على الإيجاز والتركيز الشديد . ودونك ما قاله الناظرون من أهل البصر :

ذكر أبو هلال العسكرى فى باب الإطناب ضروبا من الشواهد التى بُنيتْ على تقرير المعانى وتوكيد بعضها بعضا ودخول بعضها فى بعض ثم قال : ومما هو أصل فى هذا كله قول الله عز وجل :

« ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى » (٧) ..

فالإحسان داخل فى العدل وايتاء ذى القربى داخل فى الإحسان والفحشاء داخل فى المنكر ، والبغى داخل فى الفحش » ..

وهذه الآية التى يراها أبو هلال مبنية على هذا النمط الذى كأنه ضرب من التكرار الخفى كما يشير إلى ذلك سوقه لها بعد التكرار المحض كما فى قصيدة المهلهل : (على أن ليس عدلا من كليب) وقصيدة الحارث : (قربا مربط النعامة منى) .. هذه الآية التى رآها أبو هلال تجرى على طريقة التكرار المُضْمَر وهو شعبة من شعب الإطناب يقول فيها الحسن بن على كما يروى البيهقى فى شعب الإيمان « إن الله جمع لكم الخير كله والشر كله فى آية واحدة فوالله ما ترك العدل والإحسان من طاعة الله شيئاً إلا جمعه ولا ترك الفحشاء والمنكر والبغى من بغض الله شيئاً الا جمعه ، ويقول فيها عبد الله ابن مسعود : « ما فى القرآن آية أجمع للخير والشر من هذه » ويذكر العلامة الطيبى فى كتابه التبيان بعد ما أشار إلى قسمين من أقسام إيجاز القصر وجها ثالثاً للإيجاز سماه الإيجاز الجامع وقال فيه:وهو أن يحتوى اللفظ على معانى متعددة نحو : **« ان الله يامر بالعدل والاحسان »** فان العدل هو الصراط المستقيم المتوسط بين طرفى الإفراط والتفريط الموفى به إلى جميع الواجبات فى الاعتقاد والأخلاق والعبودية.والإحسان هوالاخلاص فى واجبات العبودية، لتفسيره فى الحديث بقوله : « أن تعبد الله كأنك تراه » أى تَعْبُده مخلصا فى نيتك وواقفا فى الخضوع ، وآخذا أهْبَةَ الحذر إلى مالا يحصى .. وإيتاء ذوى القربى هو الزيادة على الواجب من النوافل . وأما النواهى ؛ فبالفحشاء للإشارة إلى القوى الشهوانية ، وبالمنكر إلى الإفراط .. الخ .. وواضح أن العلامة الطيبى وهو من خير من هدوا إلى فقه لغة القرآن وأسرار بيانه انتفع بما روى عن الحسن وابن مسعود رضى الله عنهما ، بل ان كلامه لا يعدو أن يكون تحليلا قريب المأخذ مما ذكره الحسن رضى الله عنه ، فقد نظر إلى مدلول الكلمات فى الآية الشريفة وأشار إلى سعته وشموله لصنوف

---

(٧) النحل : ٩٠

الخير ، ثم إن هذا المدلول الفسيح هو نفسه الذى جعلها مثلا أعلى للاطناب الرفيع وكانت داعية القول بأنها بنيت على ضرب من التقرير ودخول الكلام بعضه فى بعض .

وفى محيط المعنى نجد كلام الشعراء والأدباء إما أن يكون هادراً بالتهديد والوعيد وإما يكون هاتفا بالملاطفة والاسترقاق . وتجد الجملة الواحدة فى المصحف تجهر فى طلق واحد بالتهديد المفزع والوعد المطمع،انظر إلى قوله سبحانه «**وهو القاهر فوق عباده**» (٨) .. تجد فى كلمتى قاهر وفوق ما يخلع القلب ثم تجد وراء كلمة « عباده » فيضاً من الرحمة والحب والأمان ..

وهكذا تتشابك المعانى وتعطيك الجملة الواحدة ضروباً متنوعة تشهد أن معدنها ليس هو النفس التى لا تجتمع عليها الأحوال .

* * *

وبعد هذا السبب الذى يؤكد استحالة صدور القرآن عن نفس بشرية ويشير إلى أطياف من البلاغة الخاصة ينتقل الخطابى إلى موضوع آخر ملخصه أن عناصر الكلام ثلاثة : لفظ حامل ومعنى به قائم ورباط بينها جامع وتكون قدرة الأديب بمقدار تمكنه من هذه العناصر التى يبدع منها فنه والتى لا تجد فى النص شيئاً يخرج عنها فالتمكن من اللغة ومعرفة ألفاظها معرفة دقيقة تتبين الفروق الخفية بين معانيها وتنزيل الكلمات منازلها التى لا يصلح فيها غيرها بحيث تقع كلمة «الغيث» حيث لاتصلح كلمة المطر ، وتقع كلمة «قام» فى مكان لاتصلح فيه وقف. هذا التمكن مرتبة عالية لايصل أديب الى مداها مهما تبحر فى معرفة اللغة ، نعم هناك من تمكنوا من اللغة واستخدموا كلماتها استخداما ممتازا ولكنهم لم يبلغوا الغاية فلابد أن تنتهى مقدرتهم قبل نهاية العلم فى هذا الباب وليس هناك شاعر سلم شعره من أن تقع فيه كلمة موقعا تكون غيرها أنسب منها فيه والدراسة الأدبية تحدثنا أن لكل

---

(٨) الانعام ١٨ ، ٦١

جواد كبوة ولكل صارم نبوة ، أما مواقع الكلمات القرآنية فان دراستها تؤكد أنه ليس فيه كلمة تؤدي غيرها معناها فضلا عن أن تكون أولى بهذا المعنى منها يقول ابن عطية وكان مفسراً أديبا وعالما ثبتا « وكتاب الله تعالى لو نزعت منه لفظة ثم أدير لسان العرب على لفظ أحسن منها لم يوجد » .

ومثل هذا العلم بالمعانى ، المعانى القلبية والمعانى الذهنية فمقدرة الأديب تكون أيضا بمقدار تمكنه من المعانى أي بمقدار ما يتولد فى خاطره من الأفكار وما يجيش فى قلبه من المشاعر أعنى بمقدار ما فى نفسه من ينابيع الحس والفكر والشعور والنفس الخصبة أقدر على المشاركة الصادقة والانفعال بالأشياء والأحداث انفعالا يفجر فيها ينابيع ثرة تعطى فى قوة وتدفق ، ثم ان هذا العطاء الذى نقول انه يدخل عاملا مهما فى تحديد منزلة الأديب تختلف أوصافه .

فهناك أفكار عالية تحلق فى آفاق إنسانية راشدة وهناك أفكار فى غير هذا الاتجاه أو تخلط بين الخير والشر وتتذبذب بين السماء والأرض ، والذى يقال فى وصف الأفكار أو المعانى الذهنية يقال أيضا فى وصف العواطف والمشاعر أو المعانى القلبية ، فهناك من تستجيب عواطفه للأحوال الدانية فيعكف عليها ويكشف فيها أبعادا وآفاقا ، وهناك من تتسامى مشاعره وترتفع خطراته . وهكذا تختلف الأحوال وتتباين الاتجاهات أما المعانى القرآنية فانها فتحت آفاقا من المعانى لا عهد للبيان بها ثم ان معانيه فيها من الصدق والعمق والعموم ما يميزها ، انظر مثلا فى التحليل والتحريم وتأمل ما وراءه من تحديد للسلوك وتنظيم لحياة الفرد والجماعة وقارن ذلك بثمرات عقول المفكرين والمصلحين فى هذا الباب تجد أن الثانى مع كثرته وتنوعه لا يدانى الأول فى الأصالة والنفع وموافقة الفطرة ، انظر الى ما فى القرآن من توحيد وتأمل كيف يكشف الحجب ويجلى الحقائق حتى الذين لم يؤمنوا قال فيهم أنهم يعرفونه كما يعرفون أبنائهم أى أن براهينه فى هذا الباب أقنعت قلوب الملحدين وضمائرهم ولكنه الحقد والعناد . يقول الخطابى : « هذه المعانى المحمولة فى القرآن أصح وأصدق ما حمل بيان » نعم أصح وأصدق لأنها جرت على سبيل واحد فى هداية الإنسان ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً .

أما العنصر الثالث من عناصر البيان فهو إقامة الكلام على هيئة من الصياغة تحفظ دقائق المعنى ، وهذا أيضا باب واسع فإن نظوم الكلام متفاوتة وطرائق صوغه وتأليفه متعددة ولست بواجد هيئتين من هيئات بناء الجملة متفقتين إتفاقا تاما فى أداء المعنى .

انظر الى الأمثلة المصنوعة التى نبحث الفرق فى ضوئها انظر الى قيام زيد والصور التى يمكننا أن نعبر بها عن هذا المعنى نقول : قام زيد ، زيد قام ، يقوم زيد ، زيد قائم ، قائم زيد ، وإن زيدا لقائم ، إن زيدا قائم ، زيد القائم ، القائم زيد ، ان زيدا القائم ، ما قام الا زيد ، ما يقوم الا زيد .. الخ .. وغير ذلك مما أدعك تتبعه فى مختلف الصور من تقديم وتأخير ، واختلاف أداة ، ومواقع كلمات ، وأفعال ، وغير ذلك ثم أسألك هل ترى فرقا بين هذه الصور ؟ ؟ وأعتقد أن الجواب نعم : أرى فروقا يسميها البلاغيون فروقا فى هيئات المعانى أو ألوانها أو أوصافها ، فهذه الهيئات المتعددة للجملة الواحدة تشترك فى معنى عام يمكن أن يسمى الغرض من الجملة ، ثم هى تتفاوت فبعضها يدل على القيام فقط وبعضها يقيده بزمن ماض أو حاضر وبعضها يفيد الاهتمام بالمسند اليه وهكذا كل هيئة تشى بشىء لا تشى به الأخرى . وإذا كان الحال كذلك فى مثل هذا الكلام الفارغ من المعنى فما بالك بالأساليب التى تصف المعانى الدقيقة والمشاعر الخفيّة انظر مثلا الى قوله تعالى فى شأن اليهود حين سقطت حصونهم فى أيدى المسلمين وكانوا يظنون أن هذه الحصون تمنعهم من أعدائهم قال تعالى فى التعبير عن هذا الحالة **((وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله))** (٩) ..

ولم يقل إن حصونهم مانعتهم أو أنهم تمنعهم حصونهم أو أنهم حصونهم مانعتهم وغير ذلك من الهيئات التى يمكن أن تأتى عليها الجملة لأن العبارة القرآنية تصف لونا من الظن فيه ثقة بهذه الحصون لا تعبر عنه هيئة أخرى . المهم أن معرفة الأديب وخبرته فى هذا الباب من العوامل التى تحدد مكانته الأدبية وتحدد أسلوبه . فاذا كان حسه بالكلمة يهديه إلى إدراك هذه الفروق . وكانت مقدرته التعبيرية تطوع له

---

(٩) الحشر : ٢

الهيئات وكان قبل ذلك دقيقا فى تبينه للون المعنى الذى يهجس فى ضميره كان ذلك حسنا فى هذا الباب ثم إننا لم نعرف أديبا مَهْمَا علت موهبته يحيط بدقائق هذه الصور ، وتطوع له فى منصرف تعبيره ، وكيف يحيط بما لا يتناهى ، أليست هذه الهيئات أوعية وقوالب لصور المعانى والأفكار والمشاعر التى هى حركات النفس الإنسانية ونبض وجودها ؟ وهى قطعاً لا تتناهى .

قلنا إن العلم بكل هذه الهيئات وإدراك الفروق بينها ثم وقوع كل صورة منها موقعها ليس فى مقدور شاعر ، والشعربين أيدينا يؤكد لنا أنه ليس هناك شاعر سلم كل شعره من فساد فى الصياغة أو غموض فى التصوير ،وهذه حقيقة اتفق عليها أهل الأدب ، يقول الآمدى وهو باحث دقيق الحس « ان فحول الشعراء الذين غلبوا عليه واقتحموا معانيه وصاروا قدوة فيه واتبعهم الشعراء واحتذوا حذوهم وبَنَوْا على أصولهم ما اعتصموا من الزلل ولا سلموا من الغلط » .

ويقول على بن عبد العزيز وهو فى الصدر من المتقدمين فى دراسة الأدب والشعر «لكنا لم نجد شاعرا شمل الإحسان والإصابة والتنقيح والإجادةشعره أجمع ، بل قلما نجد ذلك فى القصيدة الواحدة والخطبة الفردة ، ولابد لكل صانع من فترة ، والخاطر لا تستمر به الأوقات على حال ، ولا يدوم فى الأحوال على نهج » .

أما نظوم القرآن وهيئات جمله فلم يعثر الدارسون فيها على شىء يمكن أن يقال فيه أن غيره كان أوفى منه بهذا المعنى وأدق فى استيعابه .

هذه هى العناصر الثلاثة التى ذكرها الخطابى فى قوله « إنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة ، بلفظ حامل ، ومعنى به قائم ، ورباط لهما ناظم . ثم إن القرآن هو الذى جمع نهايات الفَضْل فى هذه العناصر الثلاثة، فاذا تأملته وجدت هذه الأمور منه فى غاية الشرف والفضيلة ، حتى لا ترى شيئا فى الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه ، ولا ترى نظماً أحسن تأليفا ، وأشد تلائما وتشاكلا ، من نظمه ، وأما المعانى فلا خفاء على ذى عقل

أنها هى التى تشهد لها العقول بالتقدم فى أبوابها ، والترقى الى أعلى درجات الفضل فى نعوتها وصفاتها » .

تكلمنا فى هذه العناصر وقلنا إنه لم يصل أديب فى كل عنصر منها الى نهاية العلم فيه فضلا عن أن يبلغ الغاية فيها مجتمعة ، ونجد فى دراسة الشعر أن شاعرا قد تفوّق فى جانب من هذه الجوانب ، فهناك من برع فى اختيار الكلمة العذبة التى تقع فى صياغتها أحسن موقع ، ثم إذا فتشت وراء هذا الاسلوب الصافى لم نجد الا غورا قريبا فى الأفكار والمشاعر ، فهو شعر يمتع الحاسة اللغوية والتصويرية ، ويوقظ من الأفكار والمشاعر بقدر ما فيه من فكر قريب ، وإحساس لا يدنو من الأغوار ، ثم هناك من الشعراء من « يتكىء » فى إبداعه على عقله ، أو قلبه ، فيورد من جليل الأفكار وعميق المشاعر ما يحرك دواخل النفس ويوقظ غوافى الحس ، فاذا أدرت العبارة فى نفسك ظهر لك منها نبو وشحوب ، ولولا قوة المعنى لقعد به اللفظ كما يقولون . هؤلاء الذين يحدثنا عنهم تاريخ الأدب ممن عرفوا بالقدرة على توليد المعانى ، واقتناص الشوارد ، ثم تلتوى عليهم الصياغة فى كثير من بيانهم ، لأن المعانى الجديدة لا تلين للصياغة ، ولا تخضع لقالب التعبير الا بعد طول مراوضة ومهارة فى التأتّى ، وقلّ أن نجد شاعرا يبدع فى ميدانين على منزلة سواء . والخطابى يرى أن هذه الكَبْوة التى لم يسلم منها شاعر والتى سلم منها القرآن إنما مرجعها إلى العلم الكامل بالألفاظ والمعانى والأحوال من قبل الله سبحانه وليس الأمر كذلك بالنسبة للبشر . « وإنما تعذر على البشر الاتيان بمثله لأمور منها أن علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة أو بألفاظها التى هى ظروف المعانى والحوامل لها ولا تدرك أفهامهم جميع معانى الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ ، ولا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه النظوم التى بها يكون ائتلافها ، وارتباط بعضها ببعض ، فيتوصلوا باختيار الأفضل عن الأحسن من وجوهها إلى أن يأتوا بكلام مثله » .

وقد ذكر ابن عطية مجمل هذه العلة وعدها رأى الجمهور ، قال « والذى عليه الجمهور والحذاق فى وجه اعجازه ، أنه بنظمه وصحة معانيه وتوالى فصاحة ألفاظه ، وذلك أن الله أحاط بكل شيء علما ، وأحاط بالكلام كله علما ،

فاذا ترتبت اللفظة من القرآن علم باحاطته أى لفظة تصلح أن تلى الأولى ، وتبين المعنى بعد المعنى ، ثم كذلك من أول القرآن إلى آخره ، والبشر يعمهم الجهل والنسيان والذهول» ويكرر البلازرى هذا المعنى : ولابد من استحضار معانى الجمل ، أو استحضار جميع ما يلائمها من الألفاظ ، ثم استعمال أنسبها وأفصحها فى علم الله وهذا عندنا وجه صائب ودليل بين •

والامام الغزالى يفسر نفى الاختلاف عن القرآن ، وأنه وجه من وجوه إعجازه ، وأنه دليل على عدم صدوره عن نفس بشرية بما يَقْرُب من هـذا المعنى الذى بسطته من كلام الخطابى ، لأنه ناظر الى حال النفس وما يعتورها من أحوال الفتور والنشاط ، والقوة والضعف ، وأن هذا لم ينعكس منـه شىء على القرآن ، ولم يعهد فى تاريخ الإنسان أن تكلم على امتداد ثلاث وعشرين سنة من غير أن يقع فى كلامه اختلاف فى درجته البيانية ، واضطراب واهتزاز فى قيمه التى يرشد الناس بها إلى سبيل الله ، قال فى معانى قـوله تعالى : ((**ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا**)) (١٠) ..

« يقال هذا الكلام مختلف أى لا يشبه أوله آخره فى الفصاحة ، أو هو مختلف الدعوى ، أى بعضه يدعو إلى الدين ، وبعضه يدعو إلى الدنيا ، أو هو مختلف النظم ، فبعضه على وزن الشعر ، وبعضه ينزحف ، وبعضه على أسلوب مخصوص فى الجزالة ، وبعضـه على أسلوب يخالفه ، وكلام الله مُنَزَّه عن هذه الاختلافات ، فإنه على منهاج واحد فى النظم ، مناسب أوله آخره ، وعلى درجة واحدة فى غاية الفصاحة ، فليس يَشْتَمِلُ على الغث والسـمين ، ومسوق لمعنى واحد ، وهو دعوة الخلق إلى الله تعالى ، وصرفهم عن الدنيـا إلى الدين ، وكلام الآدميين تَتَطَرَّقُ إليه هـذه الاختـلافات ، إذ كلام الشعراء والمترسلين إذا قيس وجد فيه اختلاف فى منهاج النظم ، ثم اختلاف فى درجات الفصاحة ، بل فى أصل الفصاحة ، حتى يشتمل على الغث والسمين ، فلا تتساوى رسالتان ولا قصيدتان ، بل تَشْتَمِل على أبياتٍ فصيحةٍ ، وأبيات سخيفةٍ وكذلك تشتمل القصائد والاشعار على أغراض مختلفة ، لأن الشعراء والفصحاء فى كل واد يهيمون ، فتارة يمدحون الدنيا ، وتارة يذمونها ، وتارة يمدحون الجبن ، ويسمونه حزما ، وتارة يذمونه ، ويسمونه ضعفا ،

---

(١٠) النساء : ٨٢

ولا ينفك كلام آدمى عن هذه الاختلافات ، لأن منشأها اختلاف الأغراض والأحوال ، والإنسان تختلف أحواله ، فتساعده الفصاحة عند انبساط الطبع وفرحه ، وتتعذر عليه عند الانقباض ، وكذلك تختلف أغراضه ، فيميل الى الشيء مرة ، ويميل الى غيره أخرى ، فيوجب فى ذلك اختلافا فى كلامه بالضرورة ، فلا يصادف إنسان يتكلم فى ثلاث وعشرين سنة وهى مدة نزول القرآن فيتكلم على غرض واحد ، ومنهاج واحد ، ولقد كان النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ بشرا تختلف أحواله ، فلو كان هذا كلامه أو كلام غيره من البشر لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » ..

ونعتقد أن الخطابى فى هذا الموضوع يسبق كثيرا من البيانيين المتخصصين ، وذلك لأنه ذكر أصولا تستوعب الكلام ، فاللفظ الحامل ، والمعنى المحمول ، والرباط الجامع ، هو كل ما فيه وهذه الكلمات القصيرة مفاتيح لدراسات واسعة ، والمهم أن الخطابى لم يحبس فكره فى الدروب التى تشبث بها كثير من الدارسين حين نرى فريقا منهم يرجع بالمزية إلى اللفظ ، ويرفض أن ينحل المعنى شيئا منها ، ويبالغ فى ذلك فيرى المعانى ليست دانية من فكر كل متكلم فحسب ، وإنما هى مطروحة فى الطريق تتعثر فيها أقدام العوام ، ونرى فريقاً آخر يقف عند الطرف المقابل ويرجع المزية إلى المعانى ويستهين بالالفاظ وينزلها من المعانى منزلة الخدم تسعى بين يديها فى ذلة وصغار .

وظل هذان الرأيان يتحاوران حواراً فيه مهارة الأدباء ، وذكاء المتكلمين ، ومد لهذا الصراع وأزكاه عوامل مذهبية حتى أغرى الباحثين ، وامتص الجزء الأهم من الجهود الصادقة فى الدراسة البيانية .

ضاق بعض الباحثين بهذا الخلاف وبحث للمزية عن مرجع آخر فعثر عليه فى الصياغة وهيئات التراكيب ، ومدى انطباقها على حال المعنى ، وقد عانى صاحب هذا الوجه معاناة صعبة فى بيان خطل المذهبين الكبيرين ، وما ينطويان عليه من ضعف ومناقضة ، ومع تقديرنا وإعجابنا بالجهد الذى بذله صاحب هذا الرأى فإننا نقول ان الخطابى كان أفسح مدى من هؤلاء جميعاً حين جعل اللفظ والمعنى والنظم ثلاثتها مراجع ترجع إليها مزايا الكلام.

* * *

ثم نرى الخطابى بعد شرح هذا الأصل المستوعب يعنى بالجانب التطبيقى، فقد تكلم عن الألفاظ خلال حديثه فى تحديد هذا الأصل ، ثم ذكر بعد ذلك دراسة ممتعة فى هذا الموضوع ، لأن العلم بالألفاظ هو عمود البلاغة كما

يقول ، وليس العلم بالألفاظ علماً بمعانيها العامة ، وإنما هو علم بدقائق معانيها التى تظهر فى الاستعمال البليغ ، ويظهر هذا فى الكلمات التى تتقارب معانيها أو تشترك فى جزء من الدلالة ، ويحسب أكثر الناس أنها متساوية مثل : الحمد ، والشكر ، والعلم ، والمعرفة ، والبخل ، والشح ، فكل كلمة من هذه الكلمات تتضمن جزءاً من المعنى لا يوجد فى قرينتها فالحمد قد يكون ابتداء بمعنى الثناء ولا يكون الشكر الا على الجزاء ، تقول حمدت زيداً إذا أثنيت عليه فى أخلاقه ومذاهبه ، وان لم يكن سبق اليك منه معروف، وتقول : شكرت زيدا إذا أردت جزاءه على معروف أسداه اليك ، وهذا وجه من الفروق بين هاتين الكلمتين المتواردتين فى قولنا الحمد لله أى الشكر لله والوجه الثانى كما يقول الخطابى أن الحمد يكون قولا فقط ، والشكر يكون قولا ، ويكون فعلا ، كقوله تعالى : **« اعملوا آل داوود شكرا »** ..

والعلم والمعرفة وان اشتركا فى الدلالة العامة الا أن العلم يقع على النسب ، تقول علمت زيدا قائما ، أى علمت قيامه ، والمعرفة تقع على الآحاد، تقول عرفت زيدا ، ولا تقول علمته الا وأنت تنوى تقدير مفعول ثان ، ويظهر الفرق واضحا فى أنك تقول عرفت الله ، ولا تقول علمت الله الا على تقدير صفة،أى علمت الله عدلا ، وكذلك الشح والبخل فقد يظن أنهما يتواردان على معنى واحد ، والحق أن بينهما خلافا ، فالشح هو منع الحق ظلما ، والبخل ما يجده البخيل فى نفسه من الحزازة عند أداء الحقوق واخراجها من يده ، وهكذا الصفة والنعت فالنعت يستعمل غالبا فى الصفات التى لا تزول ولا تبدل ، كالطول والقصر ، والسواد ، والبياض ، وهكذا القعود والجلوس وقد أدرك النضر بن شميل الفرق بينهما من غير ترو ، قالوا دخل النضر على المأمون فمثل بين يديه وسلم ، فقال له المأمون اجلس فقال يا أمير المؤمنين ما أنا بمضطجع فأجلس ، قال كيف أقول ؟ قال : قل اقعد ، فأمر له بجائزة .

وهذه الفروق تلتبس على كثير من الأدباء والمتذوقين ، لأنها معرفة بأدق

ما في الكلمة وأغمض ما يكون في باطنها ، خفي على القتبي المراد من قوله تعالى : « **ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا** » (١١) ..

فقال : هو من قولهم عشوت الى النار إذا نظرت اليها ، وكأن المراد من يشغل قلبه بذكر الرحمن نقيض له شيطانا يصرفه عنه ، وهذه غفلة منه كما قالوا عن دلالة الكلمة لأنهم إذا جاءوا بـ (عن) بعد (عشا) أفادت الانصراف، وإذا جاءوا بـ(إلى) أفادت النظر والاقبال فهم يقولون : عشوت الى الشيء،اذا نظرت اليه ويقولون عشوت عنه ، إذا أعرضت ، وما في الآية من الثاني أي من يعرض عن ذكر الرحمن نقيض له شَيْطَانا يقوده ، أو هوى يتبعه ، ومثله ما وقع لأبي العالية الرياحي وهو من أعلام المحدثين ، فقد قال له رجل يا أبا العاليــة قــول الله تعالى : « **فويل للمصلين . الذين هم عن صلاتهم ساهون** » (١٢) ..

ما هذا السهو ؟ قال الذي لا يدري عن كم ينصرف عن شفع أو عن وتر. فقال الحسن مه يا أبا العالية ، ليس هذا بل الذين سهوا عن ميقاتهم ، ألا ترى قوله عز وجل : (عن صلاتهم)؟ قالوا : إنما أتى أبو العالية في هذا حيث لم يفرق بين حرف (عن)،و(في) ،فتنبه له الحسن فقال ألا ترى قوله (عن صلاتهم)؟يريد أن السهو الذي هو الغلط في العدد انما يعرض في الصلاة بعد ملابستها ، فلو كان هو المراد لقيل (في صلاتهم ساهون) ، فلما قال (عن صلاتهم) دل على أن المراد به الذهاب في الوقت .

ومما هو دقيق في هذا الباب وقد خفي على العربي الصريح ما روى أن أعرابيا قال لرسول الله ــ صلى الله عليــه وسلم ــ « علمني عمــلا يدخلني الجنة فقال : اعتق النسمة وفك الرقبة ، قال الأعرابي : أو ليسا واحدا؟قال: لا ، عتق النسمة أن تنفرد بعتقها وفك الرقبة أن تعين في ثمنها » . وقد يرجع الفرق بين التعبيرين الى أن كلمــة العتق هي الأصل في هذا الباب فهي التي تدل دلالة مباشرة على هذا المعنى ، ثم أن كلمة النسمة كلمة جامعــة تعني الشخص كله ، فالعتق الذي هو الأصل في التحرير واقع على النسمة كلها ، وفك الرقبة ليس نصا في هذا المعنى ، وانما هو أشــبه بالعون المالي الذي

---

(١١) الزخرف : ٣٦

(١٢) الماعون : ٤ ، ٥

يساعد فى العتق ، ولا يستقل به ، ألا ترى أن كلمة الفك ، تستعمل فى كلامهم فيما دون الكسر فى انفساخ القدم ، وانفراج المنكب استرخاء ، فليس فى أصل معناه فصل وابانة ، فالمعنى فى الحديث أنه يفك الرقبة فقط ، ولا يحلها، أى لم يرسلها حرة ، وإنما يفك بمقدار ما يعين فى ثمنها ، نعم إن كلمة فك الرقبة استعملت مجازا فى العتق ، ولكنها هنا جاءت لاحقة له ، فكان ذلك قرينة على عدم ارادة خلاف معناها ، أى على ارادة الحقيقة .

وهكذا يذكر الخطابى كثيرا من الكلمات والأدوات التى تتشابه ثم تتمايز أدق تمايز ، ويضع ضابطا قريبا وسهلا لتجلية هذا الفرق الغامض ، وذلك هو الرجوع الى أضداد الكلمات ، ففيها تبين الفروق ، فالحمد والشكر ضدهما الذم والكفران ، وبينهما فرق كبير ، والعلم والمعرفة ضدهما الجهل والنكرة ، وبينها ما ترى ، ويقال قعد عن قيام وجلس عن ضجعة ، ولا يقولون جلس عن قيام ، ولا قعد عن اضطجاع ، وهكذا تلوح تلك الفروق لمن يريد أن يتحرى الحقائق فى دراسة الأدب .

فهذا يكشف عن دقة مسالك البيان وصعوبة تحرى السداد فيها ، وأن ذلك لا يطرد لأحد مهما بلغت قدرته ، وإنما يأخذ منه بقدر ، ولم يطرد سداد الاستعمال والاصابة فى ايقاع الكلمات والأدوات مواقعها على وجه لا يفضله غيره إلا فى المصحف .

وغاية الخطابى من وراء ذلك أن يقول ان مراعاة هذه الفروق لم تتوفر فى نص من النصوص كما توفرت فى القرآن ، فقد روعيت فى كل كلمة وحرف فيه . ودارس الكلام يجب أن يكون متبحرا فى معرفة هذه الفروق ، لأنه لا يستطيع أن يستخرج من الكلام دقائق معانيه الا إذا كان محيطاً بأحوالها وفروقها ، ولهذا أمسك كثير من الأئمة عن القول فى التفسير ، فقد حكى عن الاصمعى أنه سئل عن قوله : « **قد شغفها حبا** » (١٣) ..

فسكت وقال : هذا فى القرآن ، ثم ذكر قول بعض العرب فى جارية لقوم أرادوا بيعها : « أتبيعونها وهى لكم شغاف » ؟ .

* * *

---

(١٣) يوسف : ٣

زعم الطاعنون أن بعض الكلمات القرآنية ليست واقعة موقعا أمكن ، كما أن بعض الصياغات ليست مما يقع فى جيد الكلام ، وقد تصدى الخطابى إلى هذه المزاعم ، وبين خطأها ، وجلى وجه الصواب والجمال فيما زعموا فيه المخالفة والضعف .

ومن هذه المزاعم أنهم قالوا : ان كلمة « آكله الذئب » فى قوله تعالى : « **فاكله الذئب** » (١٤) .. ليست واقعة موقعها ، لأن العرب يستعملون فى هذا الموضع كلمة الافتراس فيقولون افترسه السبع ، وهذا هو المختار الفصيح فى معناه أما الأكل فهو عام لا يختص به نوع من الحيوان دون نوع آخر .ويقول الخطابى فى رد هذه الشبهة « إن الافتراس معناه فى فعل السبع القتل فحسب، وأصل الفرس دق العنق، والقوم إنما ادعوا على الذئب أنه أكله ، وأتى على جميع أجزائه وأعضائه ، فلم يترك منه مفصلا ، ولا عظما ، وذلك أنهم خافوا مطالبة أبيهم بأثر باق منه يشهد بصحة ما ذكروه ، فادعوا فيه الأكل ليزيلوا عن أنفسهم المطالبة ، والفرس لا يعطى تمام هذا المعنى فلم يصلح على هذا أن يعبر عنه إلا بالأكل » .

وهذا ادراك جيد لما وراء كلمة الأكل من حذر واحتياط قصد إليه اخوة يوسف حين آثروها على كلمة الافتراس ، وتفسير الأكل به ذهاب بهذا المعنى الجليل الذى وصف حال نفوسهم ، وما يضطرب فيها من نزعات الحذر وخواطر الاحتياط .

ومن هذا الباب ما زعموه فى قوله تعالى :

« **واما من اوتى كتابه بشماله فيقول ياليتنى لم اوت كتابيه . ولم ادر ما حسابيه . ياليتها كانت القاضية . ما اغنى عنى ماليه . هلك عنى سلطانيه** » (١٥) ..

قالوا انما يستعمل لفظ الهلاك فى الأعيان والأشخاص لا فى المعانى فلا يكادون يستعملونه فيها ولو قال قائل هلك عن فلان علمه أو هلك جاهه على معنى ذهب علمه وجاهه ، لكان مستقبحا غير مستحسن .

---

(١٤) يوسف : ١٧

(١٥) الحاقة : ٢٥ — ٢٦

ويجيب الخطابى عن هذه الشبهه إجابة تكشف المعنى الخاص الذى تؤديه كلمة هلك ، ولا تؤديه كلمة ذهب فيقول : « ان الذهاب قــد يكون على مراصدة العــودة ، وليس مع الهلاك لـُقـْيـَا ولا رجعى » أى أن التعبير عن الضياع المطلق وذهاب كل ما كان يعتز به فى الدنيا من مال وسلطان ذهابا لا عودة له ، التعبير عن هذا يكون بكلمة هلك التى تعنى الفنــاء ، وليس بكلمة ذهب التى تعنى المفارقة فقط ، من غير أن تدل على أن الشىء المفارق قد لحق به الفناء . ومن ذلك وهو دقيق ، قوله تعالى :

« أجعل الآلهة الها واحداً ، ان هــــذا لشىء عجاب . وانطلق الملأ منهم أن امشوا واصبروا على آلهتكم ، ان هذا لشىء يراد » (١٦) ..

قالوا ان كلمة **« انطلق الملأ منهم »** كان يناسبها أن يقول (امضوا أو انطلقوا) بدل (امشوا) .

بين الخطابى أن كلمة امضوا أو انطلقوا فيها قدر من السرعة والحــركة الزائدة عن الالف ووراء ذلك شىء من الاهتمام أو الفزع ، والقوم يريدون فى تواصيهم حال انطلاقهم أن يستمروا على ما ألفوه من عبادة آلهتهم مــن غير انزعاج واهتمام بهذا الذى يدعو إليه من جعل الآلهة إلها واحداً ، وكلمة (امشوا)أشبه بمرادهم لأنها تعنى استمرار المألوف اذ هى السير المعتاد الذى ليس فيه قدر زائد على العادة ، ثم هى أيضاً تتلاءم مع كلمة (اصبروا على آلهتكم) لأن الصبر ينافى الانزعاج المتلبس بكلمة انطلقوا أو امضوا ، هذا ملخص كلام الخطابى وفيه من الدقة ما ترى .

ثم يعرض الخطابى مطعنا فى توزيع المعانى القرآنية مفرقة فى السورة ، قالوا إن السورة الواحدة من القرآن تشتمل على أغراض شتى،فيها القصص والمواعظ ، والشرائع ، وبيان أحوال الآخرة ، الى آخر ما نراه مبثوثا فى سور القرآن ، وشائعا فى جملته ، ولو أن القرآن جمع أخبار الأنبياء وأقوالهم فى حيز ، والشرائع وأحكام العبادات فى حيز ، وأخبار الآخرة .. وهكذا ، لكان ذلك أحسن وأدخل فى البيان .

---

(١٦) سورة ص : ٥ ، ٦

وقد أجاب الخطابى بأن جمع جملة من الأغراض فى السورة الواحدة فيه عموم نفع ، أى أنه أكثر نفعا للقارىء الذى لا يتاح له أن يقرأ القرآن جملة ، ليطوف بجملة أغراضه الدينية والدنيوية ، والسورة الواحدة تعرض أصنافا شتى من هذه الأغراض فتثير بها أحوالا متعددة فى النفس باحثة عن مدخل تصل منه إلى القارىء ، فمن الناس من توقظه الحكمة الراشدة ، ومنهم من تثيره عبرة التاريخ ، ومنهم من تلفته دقائق السلوك التى ترسمها آيات الشرائع والأخلاق ، وهكذا تستطيع السورة الواحدة أن تحرك نفوسا تختلف طبائعها ، ثم إنها بهذا الجمع تبلغ بالنفس عذرها فى كل باب من أبواب الدين، من حيث تقوم الحجة بالسورة الواحدة على كل الأنواع التى تضمنتها السورة ، ولو تصورنا أن كل سورة من القرآن تناولت بابا من أبواب المعانى ، لما صح أن يطالب بالشرائع مثلا من لم يقرأ من القرآن أو من لم يسمع الا سورة خاصة بالتاريخ وهكذا .

هذا ما ذكره الخطابى أو ما يمكن أن يفهم من كلامه . ويمكن أن يقال ان تعدد أصناف المعانى فى السورة الواحدة مظهر من مظاهر الاعجازالبلاغى، وباب من أبواب التحدى . وذلك لأنه ليس من المألوف فى الشعر أن ترى الاغراض المتعددة تساق مساقا واحدا فى كلام يأخذ بعضه بحجزة بعض ، ويكون أوله توطئة لثانيه ، ورابعه رديفا لثالثه ، وهكذا تتداخل المعانى المختلفة ويصطبغ بعضها بصبغة بعض حتى يكون كلاما واحداً ، يجرى فى أسلوب واحد ، ومن الواضح أن الشاعر الفذ حين يجمع فى قصيدة واحدة جملة من الأغراض لا يستطيع أن يحفظ لاسلوبه الاستواء والتماسك، ولابد أن ترى فيه حدوداً وفواصل ، تشعرك بأن هنا محاولة لوصل كلام بكلام ، وبراعته فى حسن التخلص ، نعم إن هذه الفواصل تتوارى بمقدار قدرته على السبك ودمج الاغراض ، ولكنك حين تمعن النظر فى الكلام تلمحها ، لأنها توارت فقط ، ولم تذهب ، وهذا باب صعب جدا ، وأعجز فحول الشعراء .

فهذا البحترى الذى كانت صناعته الشعر وكان يأكل به كما يقولون،لم يكن يهتدى إلى وصل الكلام ، ونظم بعضه إلى بعض ، وكان ذلك عيبا شائعاً فى شعره .

قال الباقلانى « ان من عيب شعره قطعه المعانى وفصله بينها وقلة تأتّيه لتجويد الخروج والوصل ، وذلك نقصان فى الصناعة ، وتخلف فى البراعة ؛ وهذا إذا وقع فى مواقع قليلة عذر فيها ، وأما اذا كان بناء الغالب من كلامه على هذا فلا عذر له » .

أما معانى السورة القرآنية فلست بواجد فيها ذلك وإنما تتحول المعانى المختلفة إلى أجزاء متشابهة تصاغ فى كل واحد ، ولكل جزء من هذه الاجزاء مكانه الذى لا يصلح فيه غيره ، ثم هو فى هذا المكان يمهد للاحقه ، ويردف سابقه ، فى نظام وترابط بلغ من الدقة حدا لا يدركه الا من عانى التفسير ، واجتهد فى النظر فى مناسبات الآيات ، وهو موضوع خصب وله عوائد مفيدة فى الدراسة الأدبية لأننا نعتقد أن هناك مسارات خصبة تربط الآيات بعضها ببعض فتراها فى النهاية راجعة إلى أصل واحد تحدرت منه وذهبت فى شعاب مختلفة ، وربما كان الحال كذلك فى الشعر الذى لم تكشف روابطه العميقة والمتينة إلى الآن وإنما شاعت فيه مقالات عجلة واكتفى الباحثون بترديدها . وسوف نعود الى ذلك عند الكلام عن الباقلانى .

* * *

وذكر الطاعنون أن فى القرآن حذوفا واختصارات يعاب بها الكلام كما فى قوله تعالى : **« ولو ان قرآنا سيرت به الجبال او قطعت به الأرض » (١٧)**

فانه أسقط جواب الشرط فجهل مراده . وقد دفعه الخطابى بأنه عيب لنكلام بما ينبغى أن يمدح به ، وذلك لأن حذف الأجزاء التى يدل عليها المذكور ، من بلاغة الكلام ووجوه حسنه ، والذكر فى مثله كأنه عبث يثقل به الكلام ويذهب ماؤه ، والمعنى فى الآية الكريمة : ولو أن قرآنا سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض لكان هذا القرآن . وفى الحذف فضيلة تسقط بالذكر هى ذهاب النفس فيه مذاهب شتى فى تقدير المحذوف ولو ذكر الجواب لكان مقصورا على الوجه الذى تناوله الذكر .

وقد روى أن المشركين قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم : لوسيرت

---

(١٧) الرعد : ٣١

لنا جبال مكة حتى تتسع فنحرث فيها أو قطعت لنا الأرض كما كان سليمان يقطع لقومه بالريح ، أو أحييت لنا الموتى كما كان عيسى يحيى الموتى لقومه . فأنزل الله هذه الآية .

ومجمل ما تدل عليه أن القوم كانوا يطلبون آية حسية فأشارت الآية الكريمة إلى أن هذا القرآن فى بيان اعجازه أو برهان حجته بمنزلة تلك الآيات الحسية فى الدلالة على النبوة .

وكأنها تنقل القوم من مجال البصر إلى مجال البصيرة ، هم يريدون آيات تراها العيون ، كتسيير الجبال وتقطيع الأرض وتكليم الموتى ، والقرآن يرشدهم إلى أن العقل الواعى يمكن أن يرى فى هذا القرآن من خرق العادة ما تراه الأبصار فى هذه الأشياء .

وهذا كما قلت محور من المحاور التى ينقل القرآن فيها الادراك الانسانى إلى مجال الفكر والتدبر .

* * *

ثم يذكر الخطابى طعنهم فى أساليب التكرار التى يجدونها فى أمثال سورة الرحمن والقمر ، وهذا التكرار كما قالوا ليس محمودا عند أهل اللسان ، ولا بالمعدود من النوع الأفضل فى طبقات البيان ، وفى دفع هذا وهم يقسم الخطابى التكرار إلى قسمين ، تكرار مذموم ، وهو ما كان فضلا من القول ليس وراءه شىء من المعنى ، وتكرار محمود وهو ما كان فيه شىء من الاضافة ، أو ما كان تأكيداً للمعنى السابق فى سياق يكون التأكيد فيه ضرورة لأداء المعنى ، وأساليب التكرار فى القرآن من النوع المحمود ، فقد ورد التكرار فى الأمور المهمة والمعانى التى يحرص القرآن على أن يبثها فى القلوب ويثبتها فى الضمائر ، وقد أشار سبحانه الى الغرض من التكرار فقال : « **ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون** » (١٨) ..

وقال تعالى :

« **وصرفنا فيه من الوعيد لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكراً** » (١٩) ..

---

(١٨) القصص : ٥١

(١٩) طه : ١١٣

هذا ما ذكره الخطابى فى هذا الصدد وقانون البلاغة يقضى بأن يرخى عنان القول فى سياق تربية المعانى فى القلوب ، وبثها فى الضمائر،حتى تحيط بأقطار النفس وتنفذ الى مواقع قيادتها والغلبة عليها متجهة الى حيث يريد صاحب البيان بتوجيهه وبيانه . وهذا واضح فى سياق التهذيب والتعهد بالنصح والإرشاد ، وكذلك فى الأحداث المهمة والأمور الجليلة التى يراد لها أن تمثل فى النفوس وتحيا فى الضمائر ، وقد أدرك أهل صناعة الأدب هذه الخاصية البلاغية فى رسائل الولاة والسلاطين ، وأشاروا إلى أن ما كان صادرا فى شأن تفخيم النعمة والترغيب والطاعة والنهى عن المعصية (سبيلها أن تكون مشبعة مستقصاه ، تملأ الصدور ، وتأخذ بمجامع القلوب ، ويقولون ان العرب كانت تبسط القول ليفهم عنها ، وتوجزه ليحفظ عنها ، وعلى هذا جاء القرآن ، تراه يشبع القول فى بعض المواقف التى تحتاج إلى ذلك ، ويوجزه فيما لا يكون كهذه المواقف . وحين نقيس القول فى سياقات التكرار والاشباع بالموقف الداعى يظهر لنا أن هذا الاطناب إيجاز .

ونعتقد أن التكرار فى القرآن أحد عناصر بلاغته التى تحتاج الى دراسة مستقلة تتبين بدقة المعانى التى تكررت والمعانى التى لم تتكرر شارحة أحوال هذه وتلك وصلتها بالمقاصد الأساسية فى هذا الكتاب الكريم ، وقد يبدو من النظرة الأولى فى المصحف أن هناك موضوعات لم تتكرر كالمواريث ، والدين والرهان ، وأحكام الظهار ، والمحرمات من النساء ، وتخيير أزواج النبى عليه السلام ، وحادثة الافك ، وبعض ما عوتب فيه صلى الله عليه وسلم كحادثة عبد الله ابن أم مكتوم فى سورة عبس ، وتحريم ما أحل الله له يبتغى مرضاة أزواجه ، وبعض القصص مثل قصة سيدنا يوسف عليه السلام ، وبعض الأحداث فى قصص الأنبياء ، كلقاء سيدنا موسى مع عبد الله الذى آتاه الله رحمة من عنده ، وكذلك لقاؤه امرأتين تزودان وما شابه ذلك ، ويذكر بعض الدارسين تعليلات حسنة لعدم تكرار قصة سيدنا يوسف ، منها أن بها بعض الأحداث التى تقتضى الحساسية الأخلاقية فى هذا الكتاب الكريم سترها وعدم شيوعها ، فهى تبرز جانباً من سلوك المرأة غير القويم ، ابرازا فيه شىء من التفصيل ، دعا إليه سياق تجلية الخلق العف النبيل ، واقتداره على تجاوز مزالق الفتنة ، وان عظم إغراؤها . ومنها أن أحداث القصةأحداث

شيقة ، فهى فى مجملها تروى الانتصار الظافر على السلوك غير القويم ، وطبائع الانانية الجائرة ، ففيها انتصار يوسف على جور إخوته وفيها ظفره وبراءته من كيد امرأة العزيز ، ولم تنته المواقف الا بعد مكابدات شاقة من ظلمة الجب ، وظلمة السجن ، وهو فى كل ذلك صامد لا يلين ، وقد جبلت النفوس على رواية أمثال هذه الأحداث التى تحكى النهايات الضارعة للذين استهوتهم الشياطين ، كما تحكى الظفر المتسامح لهذه النفوس الكريمة التى طاقت ظلم العشيرة فى صبر وثبات وايمان ، وظلت أقدامها على جادة الطريق ملتزمة بالخير والحق ، ثم إن فى أحداث النهايات ما يستجيش النفوس ، ويعلق بها ، مثل حادثة الذى نجا وادّكر بعد أُمّة ، وقول يوسف لرسول الملك : **« ارجع الى ربك فاسأله ما بال النسوة » (٢٠) ..**

ومثل دخول إخوة يوسف عليه وقد عرفهم وهم له منكرون ومثل تلك الحيلة البيضاء التى احتالها عليهم لما جعل السقاية فى رحل أخيه وعودة القميص إلى أبيه ، الى آخر هذه الأحداث المتجاوبة مع أشواق النفوس ورغباتها فى رواية أمثالها ، وهذا اللون من النظر والتحليل يجعلنا نقول بضرورة دراسة مستقلة لهذا الباب تتناوله تناولا شاملا ، يحدد أحواله بدقة، فالموضوعات التى وقع فيها التكرار لم تتكرر بدرجة واحدة ، وإنما كان بعضها أكثر تصرفا وشيوعاً ، خذ موضوع الوحدانية وما يجرى فى إطارها ويتصل اتصالا قريبا بمسألة اثارة الاحساس بالربّانية ، وبث الايمان بكينونة الانسان فى قبضتها ، نجد هذا يتكرر بكثرة تفوق غيره من الموضوعات الأخرى وهذا واضح ، ومنه مثل قوله تعالى :

« له ما فى السموات وما فى الأرض وما بينهما » (*) ..

« تبارك الذى بيده الملك » (٢١) ..

« هو الاول والآخر والظاهر والباطن » (٢٢) ..

« الله لا اله الا هو » (٢٣) ..

---

(٢٠) يوسف : ٥٠
(*) طه : ٦
(٢١) تبارك : ١
(٢٢) الحديد : ٣
(٢٣) البقرة : ٢٥٥

« على كل شيء قدير » (٢٤) ..

« واليه المصير » (٢٥) ..

« وهو بكل شيء عليم » (٢٦) ..

« وهو القاهر فوق عباده » (٢٧) ..

وكأن الكتاب الكريم انما بنى على هذا .. وتتصل به تلك الآيات الكثيرة التى تلفت عقل الانسان وبصيرته الى الإصغاء الى آيات الله فى الكون والنفس ، فكثير من الآيات تلفت الى السماء ، وما يجرى فيها من كواكب مسخرة تمضى على أفلاكها بتقدير ونظام دقيق ثابت ، وكذلك ما يسبح فيها من سحاب مسخر بين السماء والأرض يسوقه الله الى حيث يشاء ، وكثير من الايات تلفت الإنسان إلى الأرض ومائها ، ومرعاها ، وجبالها التى أرساها ، وكثير من الآيات تتحدث عن خلق الإنسان حديثا يأتى مفصلا مرة ، فيبدأ من الصلب والترائب ، ويحكى قصة العلقة والمضغة والعظام ، كما تلفت الى هذه النعم التى أنعمها الله عليه سواء أكانت فى دائرة تكوينه كذكر السمع والبصر والعقل واللسان ، والشفتين ، واليدين ، وأحوال البنان ، أو كانت فيما يحيط به مما هو مسخر له من الأنهار ، والفلك ، والأرض المعطاء الذلول ، وما إلى ذلك مما يهتف حول الإنسان وفى دواخله بالربانية ، ومع هذه الكثرة الهائلة التى تجدها فى المصحف تؤكد وتقرر هذا المعنى لا تستطيع أن تزعم أنها زائدة عن الغرض ، لأن تنبيه الملكات وبعثها من الغفلة والجمود أمر صعب جدا ، والنفوس فى همودها وقرارها على الغفلة فى هذا الجانب أمرها عجيب ، والعجب منه لا ينقضى ، وكأن تحريك الجبال الراسخة أيسر من توجيه الإدراك إلى هذه الناحية ، والقرآن يومىء إلى هذا فى قوله :

« لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشية الله » (٢٨) ..

كما يذكر فريقا من الناس ويصفه بأنه :

« واذا تتلى عليه آياتنا ولى مستكبرا كان لم يسمعها كان فى اذنيه وقرا » (٢٩) ..

---

(٢٤) البقرة : ٢٠
(٢٥) المائدة : ١٨
(٢٦) البقرة ٢٩
(٢٧) الأنعام : ١٨ ، ٦١
(٢٨) الحشر : ٢١
(٢٩) لقمان : ٧

وهذه المعرفة المحيطة بفطرة الانسان وملكاته وأحوال نفسه تؤكد لنا أن التكرار الذى يدور حول هذا المحور المهم الذى هو ايقاظ الاحساس بالربانية والنظر فى الآيات الهاتفة بوجودها ليس زائدا على أصل المعنى ، ثم إنك تجد محاور أخرى تصرف القول حولها تصرفا عجبا ، مثل الترغيب والترهيب الذى يدخل فى دائرته تكرار الجنة ، والنار ، والحاقة ، والقارعة ، وقصص الأنبياء ، وكفاحهم وما إلى ذلك مما يرى فى هذا الباب ، وتجد معانى جزئية يختلف الحال بها فى التكرار فنجد التوبة تذكر فى خمس عشرة سورة من القرآن ، والزكاة ، والصدقات ، تذكر فى ثمان وثلاثين ، والصوم يذكر فى سورة واحدة ، والوضوء يذكر فى ثلاث سور .

ووراء كل رقم من هذه الأرقام أسباب متشابكة ترجع إلى طبيعة الأقوام، والأحوال ، والأزمان ، كما أنها فى العبادات ترجع إلى طبيعة الفرائض فالصوم الذى يجىء فى العام مرة واحدة ذكر فى القرآن مرة ، والصلاة التى تتكرر فى كل يوم تكررت ، والزكاة التى هى مظنة ضن النفوس بها تكررت ، وهكذا إذا أعطينا هذا الموضوع حقه من التحليل والتأمل هدانا إلى نتائج طيبة .

ثم ان هذا التكرار قد تصرف فى المصحف تصرفا عجيبا يحتاج من هذه الناحية إلى دراسة دقيقة ، ترى الكلمات التى تهتف بسلطان الالوهية تأتى عقب الأوامر والنواهى وفى ذلك اغراء وحث مثل :

« واتبع ما يوحى اليك من ربك ، ان الله كان بما تعملون خبيراً » (٣٠) ..

ومثل :

« يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم اولياء تلقون اليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق » ..

إلى أن يقول : **« وأنا أعلم بما اخفيتم وما أعلنتم »** (٣١) ..

وكما تجد فى قوله تعالى :

« يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت » (٣٢) ..

وقوله : **« واتقوا الله ، ان الله خبير بما تعملون »** (٣٣) ..

---

(٣٠) الاحزاب : ٢
(٣١) الممتحنة : ١
(٣٢) الحشر : ١٨
(٣٣) الحشر : ١٨

وهذا كثير جداً وتراه واضحا فى المصحف .

ثم إن هذا التصرف أخرج هذا الفن عن طبيعته فى كلام الناس وأعطاه طبيعة أخرى ، فمن الواضح أن التكرار يورث الملل وأنه إذا لم تدره يد بصيرة بمتصرفات القول يطفىء الكلام ويذهب بطلاوته . فهو مركب صعب،ومختبر دقيق،لم ينج من الوقوع فى محظوراته أحد ممن اصطنعه . ترى الشاعر يصيب فى مواقع منه ثم يفلت منه قياده ، فيلقى ظلالا باردة على كلامه ، وهذا بخلاف ما ترى فى المصحف ، اقرأ سورة الرحمن التى بنيت على تكرار : **« فبأى آلاء ربكما تكذبان » (٣٤) ..**

أو سورة القمر التى بنيت على تكرار :

« فهل من مدكر » (٣٥) .. « فكيف كان عذابى ونذر » (٣٦) ..

وكذلك سورة المرسلات التى بنيت على تكرار : **« ويل يومئذ للمكذبين » (٣٧) ..**

وهكذا فى سورة الشعراء ، وغير ذلك مما ترى التكرار فيه حسنا جداً ، وقادرا على استجاشة القلوب ، واعتقد أن هذا مظهر من مظاهر اعجازه .

وضرب آخر من التغاير العجيب فى صور التكرار ..

خذ قوله تعالى فى سورة البقرة :

« واذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون أبناءكم » (٣٨) ..

تراه قد جاء بالواو فى سورة ابراهيم :

« واذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم اذ أنجاكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب ويذبحون ابناءكم » (٣٩) ..

وترى هذا التغيير الذى كأنه يتوه من النظر السريع يلقى لونا بينا على الموقعين ، فيأذن بالتغاير والاختلاف ، ترى الكلام فى سورة البقرة خطابا من الله لبنى اسرائيل بدأ بقوله : **« يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى » (٤٠) ..**

---

(٣٤) الرحمن : ١٣ وغيرها .
(٣٥) القمر : ١٥ وغيرها .
(٣٦) القمر : ١٦ وغيرها .
(٣٧) المرسلات : ١٥ وغيرها .
(٣٨) البقرة : ٤٩
(٣٩) ابراهيم : ٦
(٤٠) البقرة : ٤٠

وسقوط الواو يؤذن بأنهما شيءواحد لأن قوله « يذبحون » يكون بدلا من قوله : **« يسومونكم سوء العذاب »** ..

على طريقة قوله : **« امدكم بما تعلمون . امدكم بانعام وبنين »** (٤١) ..

فالجملتان تحددان شيئا واحدا ..

ولما جاءت الواو في خطاب سيدنا موسى وتذكيره القوم بهـــذه النعم ، آذن أنهما شيئان ، لأن الواو تقتضى التغاير ، فكأنه يذكرهم بأن الله أنجاهم من استبداد آل فرعون الذين كانوا يسومونهم سوء العذاب ، وكانوا يذبحون أبناءهم . فالعبارة توحى بأنهما ضربان من العذاب لا ضرب واحد ، وهـــذا أنسب ، لأن موسى عليه السلام يذكرهم بنعمة الله ، وذلك أدعى إلى تفصيلها وابرازها لتستجيب القلوب له ، بخلاف الحال حين يكون المنعم هو الذى يذكر بما أنعم . وبذلك نرى أن التكرار هنا عند التحقيق ذكر للونين مـــن ألوان المعنى ، وكان الزمخشرى رحمه الله ، يدرك هـــذه الفروق الدقيقـــة والجلية تراه يقول فى قوله تعالى :

« كلا سوف تعلمون . ثم كلا سوف تعلمون » (٤٢) ..

ان الثانية ليست تأكيداً للأولى ، لأن حرف التراخى (ثم) آذن بأنه يباين الأول فى الرتبة ، ويختلف عنه اختلافا بينا ، وبهذا صار كما يقـــول العلامة الزركشى تأسيسا لا تأكيدا ، ومثله :

« وما أدراك ما يوم الدين . ثم ما أدراك ما يوم الدين » (٤٣) ..

كلمة (ثم) أفادت ان الثانى مغاير للأول فى الرتبة وكأنه أشد فى التهويل والتعظيم منه وبذلك لا يكون هو . وهذا يجرى فى أســـاليب كثيرة وعلى طرائق مختلفة .

انظر الى قوله تعالى :

« قل انى أمرت ان أعبـــد الله مخلصـــا له الدين . وأمرت لان أكون أول المسلمين . قل انى أخاف ان عصيت ربى عذاب يوم عظيم . قل الله أعبد مخلصاً له دينى » (٤٤) ..

---

(٤١) الشعراء : ١٣٢ ، ١٣٣
(٤٢) التكاثر : ٣ ، ٤
(٤٣) الانفطار : ١٧ ، ١٨
(٤٤) الزمر : ١١ — ١٤

أعاد قوله : ((**قل الله أعبد مخلصاً له دينى**)) (٤٥) ..

وهو ليس فى الحقيقة تكريرا للأول لأنه أحدث فى الصياغة ضربا من التصرف أعطاها لونا من ألوان المعنى ليس فى الأول ، لأنه قدم المفعول على عامله فأفاد الاختصاص وكأنه قال فى الأول : انى أمرت أن أعبد الله ، وفى الثانى لا أعبد الا الله ، وبينهما فرق كبير .

* * *

وبهذا تنتهى الحدود التى حددها الخطابى لبحث وتفسير البلاغة القرآنية ثم ما أتبع ذلك من رفض الشبهات والمطاعن ، وبقيت مسألة المعارضة وهى داخلة فى حيز البلاغة لأنه سوف يعتمد الأصول التى قررها لدراسة الكلام ، وتمييز أصنافه فى رفض هذه المعارضة ، ولهذا يتعين علينا متابعته فيها .

يعرض الخطابى الى ما ترويه بعض كتب الأخبار من معارضة مسيلمة وغيره لاسلوب القرآن بأقوال زعموا أنها تساوى القرآن أسلوبا وغرضا ، والخطابى يعلم أن هذه المعارضات لا تستحق الدراسة ، لأنها ساقطة لا يتشبث بها عاقل ، ولذلك مهد لذكرها بنفى احتمال أن تكون هناك معارضات أخرى من طبقة غير هذه الطبقة سكت عنها التاريخ لما اتسع الاسلام ، ويعتمد الخطابى فى نفى هذا الاحتمال أمرين : مخالفته لطبائع النفوس .. وتكذيب التاريخ . أما أنه مخالف للطبائع فلأن النفوس جبلت على أن تتناقل الأخبار المهمة ، ومثل هذا لو حدث لكان من مهم زمانه ، وأما أنه تكذيب للتاريخ فلأنه اتهامه بالكتمان ، وطى الأحداث ، وإذا صح هذا كان من الممكن أن تتصور أن نبيا أو أنبياء جاءوا بمعجزات وشرائع ، ثم لما غلب الاسلام كتم التاريخ أخبارهم ، وهذا غاية فى البعد وبهذا يؤكد الخطابى أنه لم تحدث هناك معارضة إلا ما روى لنا ، وأشهر المعارضين مسيلمة المدعى النبوة .

فقد روى عن عمرو بن العاص رضى الله عنه أنه لقى مسيلمة فقال له:ان محمدا أرمل فى جسيم الأمور وأرسلت فى المحقرات . قال عمرو : فقلت له

---

(٤٥) الزمر : ١٤

اعرض على ما تقول فقال : « يا ضفدع نقي نقي فإنك نعم ما تنقين،ولا وارداً تنفرين ولا ماء تكدرين ، يا وبْر يا وبْر [٤٦] ، يدان وصَدْر ، وسيرك حفْر ونقرْ » ثم أتى الناس يختصمون اليه فى نخل قطعها بعضهم لبعض ، فتسجى بقطيفة ، ثم كشف رأسه فقال : « والليل الأدهم ، والذئب الاسحم ، ما جاء بنو أبى مسلم من محرم » ثم تسجى الثانية فقال : « والليل الدامس، والذئب الهامس ، ما حرمته رطبا الا كحرمته يابسا » • قوموا فلا أرى عليكم فيما صنعتم شيئا • فقال عمرو : أما والله إنك تعلم وإنا لنعلم أنك من الكاذبين •

ويذكر الخطابى نصوصا لمعارضات أخرى لم ينسبها ، منها قول بعضهم « ألم تر إلى ربك كيف فعل بالحبلى آخرج منها نسمة تسعى من بين شراسيف وحشى » [٤٧] وقول الآخر : « الفيل وما أدراك ما الفيل ، له مشفر طويل ودنب أثيل ، وما ذاك من خلق ربنا بقليل » ويقول الخطابى فى نقده لهذا الكلام : ومعلوم أنه كلام خال من كل فائدة ، لا لفظه صحيح ، ولا معناه مستقيم ، ولا فيه شىء من الشرائط الثلاثة التى هى أركان البلاغة وإنما تكلف هذا الكلام الغث لأجل ما فيه من السجع ، والساجع عادته أن يجعل المعانى تابعة لسجعه ، ولا يبالى بما يتكلم به إذا استوت أساجيعه واطردت » ثم يقول فى موضع آخر « وأى بلاغة فى هذا الكلام وأى معنى تحته وأى حكمة فيه » ؟ ؟

ونظن أن مسيلمة وغيره كانوا يعلمون أن أقوامهم فيهم من رجاحة العقول وسلامة الفطرة البيانية ما يعصمهم من قبول مثل هذا السخف ، ولهذا نشك فى نسبة هذا الكلام إليهم مع ثقتنا بأنهم كانوا على قدر من الحماقة غير قليل ، وبعض الباحثين الجادين من المعاصرين يسلم بنسبة هذا الكلام إلى مسيلمة وغيره ومنهم العلامة الرافعى ودراز •

وحجتهم فى ذلك أنهم جاءوا به على طريقة الكهان ، ولم يأتوا به على طريقة المفلقين من الشعراء ، فضعف بيانهم ، وقبل منهم هذا الضعف لأنه

---

(٤٦) الوبر : حيوان من ذوات الحوافر فى حجم الارنب •

(٤٧) الشراسيف جمع شرسوف : العرق اللين من الضلع مما يلى البطن •

سلك طريقا غير الذى برعوا فيه ، وهذه الحجة فيها قدر من القوة . ويردها عندنا أنهم يعارضون القرآن وليس أسلوبه جاريا على طريقة الكهانة بل انه على النقيض من ذلك ، إذ يعتمد الوضوح وقوة البيان بينما أسلوب الكهان يعتمد الغموض والتعمية والتلبيس فكيف تقبل منهم معارضة القرآن بغير طريقته ؟ . ثم إن هذه النصوص التى أثبتناها لا تجرى على طريقة الكهان ، وإنما هى كما قال الخطابى متابعة لأسلوب القرآن ، نعم يمكن أن يقال إن العصبية القبلية التى يعلمها مسيلمة فى قومه جعلته لا يبالى أن يجهر بمثل هذا السخف ، لأنه يعلم أنهم ناصروه إن صادقا وان كاذبا . وقد كانت تصرفهم فى جاهليتهم هذه الروح المتعصبة العمياء . قال أحد أتباعه : « كاذب ربيعة أحب الينا من صادق مضر » .

هذا ويلاحظ الخطابى أن هذا الذى زعموه معارضة ، لا يصح ولا يستقيم أن يدخل باب المعارضة لأنها فن له حدوده وله خصائصه فهى انشاء كلام جديد يحدث فيه صاحبه من المعانى البديعة والصياغات الممتازة ما يجارى ويسابق الكلام الأول ، وقد يكون الكلامان فى موضوع واحد كما فى معارضة امرىء القيس وعلقمة ، وكان وصف الفرس موضوعا مشتركا بينهما ، والحكم بالسبق والفضل فى هذا اللون لمن برع فى التصوير وافتن فى الأوصاف افتنانا يجعل الموصوف فى أحد الكلامين أفضل وأجود من الموصوف فى الكلام الآخر ، وعلى هذا الأساس حكمت زوج امرىء القيس لعلقمة لأنه كما قالت : « أدرك الطريدة من غير أن يجهده ، وأنت ــ تعنى زوجها ــ مَرَيْتَ فرسك بالزجر وشدة التحريك والضرب » وهى فى هذا تنظر الى قول علقمة :

فأدْرَكَهُنَّ ثانياً من عِنَانه ... يَمُرُّ كَمَرِّ الرائح المُتَحَلِّبِ

والى قول امرىء القيس :

فللزجر أُلْهُوبٌ وللساق دِرَّةٌ
وللسوْطِ مِنْه وَقْعُ أهوج مِنْعَبِ (٤٨)

---

(٤٨) الأهوج : الطياش ، والمنعب : الأحمق الصياح .

وقد تكون المعارضة فى صورة من صور المجاراة أى أن يقول الشاعر الشطر الأول من البيت ويقول الثانى شطره الآخر كما كان بين امرىء القيس والحارث بن التوءم . قال امرؤ القيس :

أجارِ ترى بُرْيقاً هَبَّ وَهْناً

فقال الحارث :

كَنَارِ مَجُوسٍ تستعِرِ استِعاراً

فقال امرىء القيس :

أرقْتُ له ونام أبو شُرَيْحٍ

فقال الحارث :

إذَا مَا قُلْتُ قَدْ هَدَأ اسْتَطارا

وهكذا أتيا على القصيدة . قالوا وكان امرؤ القيس ينازع كل من قيل إنه شاعر فآل بعد الا يُنَاقض شاعرا قط .

هذه هى المعارضة بمعناها الذى حدده الخطابى إلا أنه أراد أن يتوسع فى معناها وان يلحق بها فنونا تتصل بها اتصالا ما . وذلك ليقطع كل شبهة يمكن أن تدخل فيها هذه الأقوال التى زعموها معارضة .

توسع الخطابى فى معنى المعارضة فألحق بها ما كان بين الوليد بن عبد الملك وأخيه مسلمة حين تنازعا وصف الليل ففضّل الوليد أبيات النابغة ، وفضل مسلمة أبيات امرىء القيس ، فحكّما الشعبى بينهما ، فقال: تُنْشَدُ الأبيات وأسْمَعُ ، فأنشد للنابغة :

كلينى لهمٍّ يا أميمةُ ناصبٍ
وليلٍ أقاسيهِ بطىء الكواكب

تطاولَ حتى قلتُ ليس بمنقضٍ
وليسْ الذى يَرْعَى النجومَ بآيبٍ

وصـــدرٍ أراح الليــلُ عازبَ همِّــه
تَضَاعَفَ فيه الحُزْنُ مــن كل جَانب

ثم أنشد لامرىء القيس قوله :

وليــل كمــوج البحــر أرْخَى سُدُولَهُ
عليَّ بأنــواع الهُمُــــوم لَيَبْتَلِى
فَقُلتُ لــه لمَّــا تَمطَّى بصُــــلْبِه
وأَرْدَفَ أعجـــازاً ونـــاء بكلكلِ
ألا أيُّهَا الليــلُ الطـــويل ألاَ انْجَلِى
بصبْحٍ وما الإصْبَاحُ مِنك بأمثـــلِ
فيا لك مـــــن ليـــل كأن نجـــومه
بــكل مَغـار الفتــل شُــدَّت بيذبلِ

قالوا : فركض الوليد برجله فقال الشعبى : بانت القضية ..

والخطابى يوازن بين هذه الأبيات موازنة علمية دقيقة فيقول « افتتاح النابغة قصيدته بقوله (كلينى لهمٍّ يا أميمة ناصب) . متناه فى الحسن بليغ فى وصف ما شكاه من همه وطول ليله ، ويقال انه لم يبتدىء شاعر قصيدته بأحسن من هذا الكلام وقوله (وصدر أراح الليل عازب همه) مستعار من إراحة الراعى الإبل الى مباءتها وهو كلام مطبوع ، سهل ، يجمع البلاغة، والعذوبة ، إلا أن فى أبيات امرىء القيس من ثقافة الصنعة وحسن التشبيه ، وابداع المعانى ما ليس فى أبيات النـابغة ، إذ جعل لليل صُلْباً وأعْجَازاً وكَلْكَلاَ ، وشبه تراكم ظلمة الليل بموج البحر فى تلاطمه عند ركوب بعضه بعضا حالا على حال ، وجعل النجوم كأنها مشدودة بحبال متينة وثيقة، فهى راكدة لا تزول ولا تبرح ، ثم لم يقتصر على ما وصف من هذه الأمور حتى عللها بالبلوى ونبه فيها على المعنى ، وجعل يتمنى تصرم الليل بعود الصبح لما يرجو فيه من الروح ، ثم ارتجع ما أعطى واستدرك ما كان قدمه وأمضاه ، فزعم أن البلوى أعظم من أن يكون لها فى شىء من الأوقات كشف

وانجلاء ، والمحنة فيها أغلظ من أن يوجد لدائها فى حال من الأحوال دواء وشقاء ، وهذه الأمور لا يتفق مجموعها فى اليسير من الكلام الا لمثله من المبرزين فى الشعر ، الحائزين قصب السبق ، ولأجل هذا كان يركض الوليد برجله اذ لم يتمالك أن يعترف له بفضله » وهذا التحليل كما تراه فيه دقة وإنصاف ، فهو لم يهدر ما فى أبيات النابغة من جودة المطلع وحسن الاستعارة، وقد عرضنا لهذه الأبيات فى كتابنا (قراءة فى الأدب القديم) وكان من بين ما قلناه « إنها أشبه بنفوس قائليها فالعنف وطغيان القلق فى صورة البحر الصاخب وسدول الليل التى نسجتها أنواع عديدة من الهموم ثم تصويره فى صورة البعير الغريب فى ترادف أعجازه وامتداد صلبه ، ثم فى هذه القسوة العارمة على النجوم حيث شدها بكل مغار الفتل ، ومثلها الثريا التى شدت هى الأخرى الى صم الجنادل بأمراس كتان ، هذه الصور من نسيج نفس تؤودها همومها وتحتاج منا الى دراسة جديدة تتعمق عبث الشاعر ، وتفسره تفسيرا يتسق مع صوره الداكنة والتى تنطوى على هم دفين • وليس فى أبيات النابغة شيء من هذا ، وانما الليل هناك بطيء فحسب ثم ان النجوم بها راع يتسم بالحكمة والشفقة فيدعها سائمة لا يزعجها بالأوبة ، ثم إنك تلمح فيها هموم النابغة تطل فى تحفظ مكتوم ، تلمحها فى قوله (أقاسيه) حيث صار يقاسى الليل نفسه لا همومه وفى قوله (بطى الكواكب) وما تومئ اليه من الاحساس بالهم الجاسم على الروح ، والآخذ بكظم النفس ، وقبل ذلك فى تلك الكسرات المتتابعة فى تثاقل شديد فى كلمة (كِلينِى) وما تشير اليه الكلمة من الرغبة فى التفرد والتوفر لمعالجة الهموم •

أقول ان صور امرىء القيس ولائد نفس يطحنها القلق ، وخيال متفزع مرعوب • وصور النابغة ولائد نفس ثقلت همومها فطاقتها بصبر وحكمة وصاغتها فى بيان متململ وقور » •

ويذكر الخطابى من المعارضة ما يحاوله الشاعر فى معنى جزئى يبالغ فيه ليسبق الشعراء ، وهذا كثير وذائع فى الشعر ، وقد ذكر الخطابى فى ذلك ما روى من أن الشعبى دخل على الأخطل فوجده ثملاً وحوله لخالخ ، ورياحين ، « فقال الأخطل : يا شعبى فعل الأخطل ـ وذكر أمهات الشعراء ـ فقال الشعبى : بماذا يا أبا مالك ؟ قال بقوله :

وتَظَلّ تُنْصفنا بها قَرَوِيّة ابْريقُهـــا برقاعـــه ملثـــوم
فاذا تعاورت الاكف زجاجهـــا نَفَحَتْ فنال رياحَهـا المزكوم

فقال الشعبي : أشعر منك الذي يقول :

واذْكَـنَ عَاتِقٍ جَحْـلٍ سَـبَحْلٍ
صَـبَحت براحة شَرْبا كـــراما (٤٩)

مـــن اللاتى حُملـــن على الرّويّـــا
كريح المســك تَســتَلّ الزّكاما

فقال الأخطل : من يقول هذا يا شعبى ؟ قال الاعشى : قال قدوس فعل الاعشى — وذكر أمهات الشعراء — ، قال الخطابى « فتأمل أين منزلة أحدهما من الآخر ولم يزد الاخطل حين احتشد وافتخر على أن جعل رائحتها لذكاتها تنفذ حتى تخلص الى الرأس فينالها المزكوم ، وجعلها الأعشى لحدتها وفرط ذكاتها مُسْتَلّة للزكام طاردة له » ، ويذكر الخطابى أن الشـاعر قد يعارض نفسه كأن يمدح الشيء ويُرَغّب فيه ثم يذمه ويُنَفّر عنه وكان ذلك دلالة على اقتدار الشاعر ومواتاة طبعة وتمكنه من فنه ، وليس فيـه كذب ولا مغالطة وانما نظر الشاعر الى الشيء بعين باحثة عن عيوبه فأصاب وجهه القبيح ، فذمه ، ثم نظر اليه بعين باحثة عن خيره ونفعه فأصاب وجهه الآخر فمدحه . وكأن ملكة البيان إنما تكون فى القدرة على التصوير الدقيق للحس بالشيء ، ولا ضير أن يختلف نوع هذا الحس ميلا ونفورا فى حالين متباينين لأن ذلك ليس غريبا على أحوال النفوس وشعورها بالأشياء ، فليس يعيب الشاعر أن يقف من الشيء موقفين متناقضين فى حالين مختلفين ، وانما العيب أن يعجز عن أن يودع عبارته دقيق حسه فى كل حال قال قدامة « وممـــا يجب تقديمه أيضا أن مناقضة الشاعر نفسه فى قصيدتين أو كلمتين بأن يصف شيئا وصفا حسنا ثم يذمه بعد ذلك ذما حسنا أيضـا غير منكر عليـه ، ولا يعيب من فعله اذا أحسن المدح والذم بل ذلك عندى يدل على قوة الشـاعر

(٤٩) الادكن : المائل الى الســواد . الجحل : العظيم من كل شيء .

فى صياغته واقتداره عليها » ويذكر الخطابى فى هذا ما روى عن حسان فقد قالوا : ان جبلة بن الأيهم قال له : يا أبا الوليد إن الخمر قد شغفتنى فاذْمُمْها لعَلِّى أرفضها قال حسان :

ولولا ثلاثٌ هن فى الكأس لم يكن   لها ثَمَنٌ من شارب حين يَشْرَبُ
لها نزقٌ مثل الجنون ومصرع دنىء   وأن العقل ينأى ويعزبُ

فقال : أفسدتها فَحَسِّنْها فقلت :

ولولا ثلاث هن فى الكأس أصْبَحَتْ
كأحسن مَالٍ يسْتَفَادُ ويطْلَبُ
أمانِيُّها والنفسُ يَظْهَر طيبهُا
على حُزْنِها والهَمُّ يسْلَى فَيَذْهَب

فقال : لا جرم والله لا تركتها أبدا .

ومما يدخل فى هذا الباب وليس بمحضه كما يقول الخطابى أن توازن بين شاعرين أو أكثر لكل منهم باب من أبواب المعانى برع فيه وعرف به ، كأن يكون أحدهما مجيدا فى وصف الخمر ومعروفا به ، والآخر مجيدا فى وصف الخيل ومعروفا به ، والثالث مجيدا فى وصف الاطلال ومعروفا به ؛ والموازنة تقضى لأشعرهم فى بابه،فنقول إن الأعشى فى وصف الخمر أشعر من أبى داؤد فى وصف الليل ، وذو الرمة فى وصف الاطلال ونعوت البرارى أشعر من الشماخ فى وصف الحمر ، والقضاء يكون بعد النظر فى مدى اصابة كل منهم ، واقتداره على تناول خفى الصفات ودقيق الأحوال ، وإخصابه هذا الباب أو هذا الوادى الذى عكف عليه . يقول الخطابى : « وذلك بأن تتأمل نمط كلامه فى نوع ما يعنى به ويصفه ، وتنظر فيما يقع تحته من النعوت والأوصاف ، فإذا وجدت أحدهما أشد تقصيا لها ، وأحْسَن تَخَلصاً إلى دقائق معانيها ، وأكثر إصابة فيها ، حكمت لقوله بالسبق وقضيت له بالتبريز، ولم تبال باختلاف مقاصدهم ، وتباين الطرق بهم فيها » .

قلنا إن الخطابى أفسح موضوع المعارضة وبسط حدوده ليدخل فيه

ما يتصل به بسبب ما ، ليقول بعد هذا إن هذا الذى كان من مسيلمة وأمثاله لا يجوز أن يكون من المعارضة فى أوسع معانيها ، وإنما هو استراق واقتطاع من عرض القرآن ، واحتذاء لبعض نظومه ، فليس فيه ما فى الكلام من استقلال المبانى ، وهيئات التراكيب ، وتمييز الروح وغير ذلك مما يصير به الكلام مستقلا .

بقى بعد ذلك وجه من وجوه الإعجاز لم يدخله الخطابى فى الوجه البلاغى وهو كما يقول : « صنيعه بالقلوب وتأثيره فى النفوس ، فإنك لا تسمع كلاما غير القرآن منظوما ولا منثورا إذا قرع السمع خلص له القلب من اللذة والحلاوة فى حال ، ومن الروعة والمهابة فى أخرى ما يخلص منه اليه ، تستبشر به النفوس وتنشرح له الصدور حتى إذا أخذت حظها منه عادت مرتاعة قد عراها الوجيب والقلق وتغشاها الخوف والفرق . تقشعر منه الجلود وتنزعج له القلوب ، يحول بين النفس وبين مضمراتها وعقائدها الراسخة فيها ،فكم من عدو لرسول الله صلى الله عليه وسلم من رجال العرب وفتاكها أقبلوا يريدون اغتياله وقتله فسمعوا آيات من القرآن فلم يلبثوا حين وقعت مسامعهم أن يتحولوا عن رأيهم وأن يركنوا إلى مسالمته ويدخلوا فى دينه وصارت عداوتهم موالاة وكفرهم إيمانا » ثم ذكر قصة اسلام عمر لما سمع سورة طه وقصة عتبة بن ربيعة لما سمع آيات السجدة .

وواضح أن أكثر الدارسين يرجع هذه المقدرة التى جعلت عمر يعود على نفسه ، والتى جعلت عتبة يعود إلى الملأ من قريش بوجه غير الوجه الذى ذهب به إلى بلاغة القرآن وسحر بيانه ، ولكن الخطابى يذكر هذا الوجه بعد الحديث عن البلاغة فهو ليس داخلا فيها لأنه يقول « ان الناس ذهبوا عنه لم يلتفتوا إليه » والناس لم يذهبوا عن الوجه البلاغى كما هو واضح ، وقد التفت كثير من الدارسين إلى هذا الوجه بعد الخطابى ولكنهم لم يضيفوا إليه شيئا وإنما رددوه مستقلا عن الوجه البلاغى فقد ذكر القاضى عياض المتوفى فى القرن السادس وجوها للإعجاز منها حسن التأليف والبلاغة الخارقة للطاقة البيانية ، ومنها نهجه وطريقته التى خالفت الشعر والنثر فإنك ترى تقسيمه إلى آيات وفيها فواصل تتفق أحيانا وتختلف أحيانا وهذا ضرب من نظام

الكلام لا عهد للقوم به وإنما ألفوا الشعر والرجز والاسجاع والكلام المرسل ومنها ــ وهذا هو المهم ــ الروعة التى تلحق قلوب سامعيه عند سماعهم والهيبة التى تعتريهم عند تلاوته وقد أسلم جماعة عند سماع آيات منه كما وقع لجبير بن مطعم أنه سمع النبى صلى الله عليه وسلم يقرأ فى المغرب بالطور قال : فلما بلغ هذه الآية : **« أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون »** (٥٠) ..

إلى قوله **«المسيطرون»** .. كاد قلبى يطير قال : وذلك أول ما وقر الإسلام فى قلبى وقد مات جماعة عند سماع آيات منه أفردوا بالتصنيف .

ونرى الزركشى وهو يذكر وجوه الإعجاز يعزل هذا الوجه عن الوجه البلاغى وكأنه يلخص كلام الأئمة ومنهم الخطابى . قال : أهل التحقيق على أن الإعجاز وقع بجميع ما سبق من الأقوال لا بكل واحد على انفراده فإنه جمع ذلك كله فلا معنى لنسبته إلى واحد منها بمفرده مع اشتماله على الجميع وغير ذلك مما لم يسبق فمنها الروعة التى له فى قلوب المسلمين وأسماعهم سواء المقر والجاحد » .

* * *

---

(٥٠) الطور : ٣٥

الفصل الثانى

الإعجاز عند الرُمانى

* على بن عيسى الرمانى :

هو على بن عيسى بن على بن عبد الله أبو الحسن الرمانى ، ويذكر بأبى الحسن الوراق لأنه كان يحترف الوراقة ، وبالأخشيدى نسبة إلى شيخه أبى بكر أحمد بن على المعروف بابن الاخشيد ، كما يذكر بالرمانى ، قالوا لأنه نشأ بالرمان بمدينة واسط أو نسبة إلى أحد آبائه ، وقد ذكره التنوخى بابن الرمان (١) .

وكان شيخه أبو بكر بن الاخشيد رأساً من رؤوس المعتزلة ، متبحراً فى معرفة علوم الحكمة ، ذكر أبو حيان فى تقريظ الجاحظ أن ابن الاخشيد كان مشغوفاً بكتبه حتى أنه كان ينادى على ما افتقده منها فى ترابيع عرفات، وعند الطواف (٢) ، ولا يعد هذا فى تقريظ الجاحظ إلا لمكانة ابن الأخشيد .

وقد ولد أبو الحسن سنة ست وسبعين ومائتين للهجرة المباركة ، وتوفى فى حادى عشر جمادى الأولى سنة أربع وثمانين وثلاثمائة .

وأخذ علوم اللغة والأدب عن ابن السراج ، وابن دريد ، والزجاج ، ونبغ فى العربية مؤيداً المذهب البصرى (٣) .

وقد كتب الدكتور مازن المبارك دراسة وافية لحياته فى كتاب « الرمانى

---

(١) معجم الأدباء جـ ١٤ ص ٧٤ .
(٢) ينظر معجم الأدباء جـ ١٦ ص ١٠٢ .
(٣) نشأة النحو ص ٢٠٢ .

النحوى » [٤] والذى أريد أن أقف عنده هنا هو ما أثير حول غلبة المنطق على فكره ، وممازجة آثاره النحوية والبيانية .

قال ياقوت : وبه تصانيف من جميع العلوم من النحو واللغة والنجوم والفقه والكلام على رأى المعتزلة .. وكان يمزُج كلامه فى النحو بالمنطق حتى قال أبو على الفارسى : « إن كان النحو ما يقوله الرمانى فليس معنا منه شىء ، وإن كان النحو ما نقوله نحن فليس معه منه شىء .. وكان يقال النحويون فى زماننا ثلاثة ، واحد لا يفهم كلامه ، وهو الرمانى ، وواحد يفهم بعض كلامه وهو أبو على الفارسى ، وواحد يفهم جميع كلامه بلا أستاذ وهو السيرافى » [٥] .

وقول ياقوت « كان يمزُج كلامه بالمنطق حتى قال إلى آخره ... يفيد تأكيد مقاله أبى على بذكر ما دَعَاهُ إليها ، وقد تناقل أصحاب السِّيَر هذه الكلمة وأوشكت أن تلازم اسم الرمانى ؛ ثم إن الخبر الثانى الذى لم ينسبه ياقوت (وكان يقال النحويون ... إلى آخره) كأنه جزء من الخبر الأول ومنتزع من بابه ، فالمراد به ، أن نحو الرمانى لا يفهم لأنه ممزوج بالمنطق .

وتقرأ فى مقابل ذلك كلاماً لأبى حيان — وهو رجل قليل الرضا كثير العيب — يقول فيه عن الرمانى « لم ير مثله قط بلا نقية ، ولا تحاش ، ولا اشمئزاز ، ولا استيحاش ، علماً بالنحو ، وغزارة فى الكلام ، وبصرا بالمقالات ، واستخراجا للعويص ، وإيضاحاً للمشكل ، مع تأله ، وتنزه ودين ، ويقين ، وفصاحة ، وفقاهة ، وعفافة ، ونظافة » [٦] . ولو كان الكلام غلب على عقل أبى الحسن حتى استهلك نحوه والبَيَان ، لما قال « وإيضاحا للمشكل » ولما ذكر النحو أولا والكلام ثانياً .

ثم ان أبا حيان — وكان ممن يشهد مجلسه — ذكر حكاية جرت فى مجلس أبى الحسن تضمَّنت وصف طريقته فى العرض ، والتحليل والبيان ، وكان قد سأله رجل من مَرْو عن الفرق بين (مَنْ) و (ما) ، و (مِنْ) و (مم)،

---

(٤) دار الكتاب اللبنانى .

(٥) معجم الأدباء جـ ١٤ ص ٧٤ ، ٧٥ .

(٦) المرجع السابق ص ٧٦ .

قال أبو حيان « فأوسع له الكلام وبين وقسم ، وفرق ، وحد ، ومثل ، وعلق كل شيء منه بشرطه » .

وهذه طريقة بارعة ، لا ينتجها إلا غزارة العلم ، وقوة العقل ، وطول الدربة .

ثم إنه لو كان ممن لا يفهم كلامهم لما كان له مجلس يقصد إليه النابهون من أمثال أبي حيان ــ وهو الجاحظ الثاني .

هذه مقابلة قول يقول فيما جاء في سيرة الرجل ، وقبل هذا وبعده الرجوع إلى تراث الرماني الذي صار بين أيدينا ، والذي تناقله العلماء من أقواله وكل ذلك لا نجد فيه غموضا ، ولا ممازجة بمنطق أخلت بمنهج النحو وطريقته ، وطريقته في شرح كتاب سيبويه ، طريقة فذة ، لأنه ينظر من الفصل بين فصول الكتاب ، ويحدد مسائله ، وما تضمنته كل مسألة من أحكام وأحوال وأقسام ، وأمثلة ، ويحلل ذلك إلى مسائل جزئية دقيقة ، ويضع حول كل جزئية جملة من الأسئلة تحيط بكل ما فيها ، ثم يذكر إجابة كل دقيقة من كلام سيبويه [٧] .

وهذه الطريقة لا تستقيم لمن يرومها في الأمهات إلا بعد فهم واضح ، وفقه دقيق .

ثم إن كتاب « النكت » الذي هو موضوع هذه الدراسة لا نجد فيه أثراً ذا قيمة للمنطق ، وهو أقرب إلى مسائل الكلام عن النحو ، لأن قضية الإعجاز قضية بلاغية في جانب ، وكلامية في جانب ، والناظر فيها كما يقول الباقلاني لابد أن يكون « من أهل صناعة العربية ، وقد وقف على جمل من محاسن الكلام ، ومتصرفاته ، ومذاهبه ، وعرف جملة من طرق المتكلمين ، ونظر في شيء من أصول الدين » [٨] .

وقد التمس الناس في هذا الكتاب آثار هذه الممازجة فذكروا أنه يذكر الحجة والقياس ، وما يشبه ذلك من عبارات المتكلمين ، وليس هذا عندنا

---

(٧) نشر الأستاذ المبارك جزءا كبيرا من هذا الشرح ملحقا بكتابه « الرماني النحوي » .
(٨) اعجاز القرآن ص ٧ .

بالرأى ، وذلك لأن ذكر الحجة فى سياق الإعجاز أمر لا محيد عنه لأن المعجزة هى حجة الله ، ولا نستطيع أن نقول إن من يذكر القياس يمازج كلامه بالمنطق إلا إذا كان يصطنع طريقة القياس فيما يعالج من قضايا ، أما أن يذكر الرمانى من وجوه الإعجاز (وقياسه بكل معجزة) معنى أن تقاس معجزة القرآن بمعجزات الأنبياء عليهم السلام ، فلا يقبل أن يعد هذا إقحاماً للقياس فى الإعجاز ، وكذلك حين يقول فى طريقة من طرق الإيجاز وهى ذكر حاصل المسألة بعد شرحها « وهذا يكون كثيراً فى العلوم القياسية » فلا يجوز أن نعد هذا دراسة للمسألة على طريقة العلوم القياسية ، وهل ترانا حين نقول ان لغة الرياضة لغة حقائق لا مجاز فيها نكون قد أقحمنا منهج الرياضة فى الأدب ؟ !!

وكثير من الأحكام يجرى هذا المجرى .

وكنت على ألا أناقش هذا الكلام لأنه واضح البطلان ، ولكنى ناقشته لارتباطه بأمر استشرى فى حياتنا الفكرية ، وهو رجع كل تنظيم أو تبويب أو تفصيل أو تعريف أو استخراج فى التراث العربى الاسلامى إلى أثر أرسطو والفكر الإغريقى . ولا نجحد قيمة أرسطو ولا قيمة هذا الفكر ولا أن لهما — كما لغيرهما — آثاراً فى حياة المسلمين العقلية ، وانما نجحد هذا الإفراط وهذه المغالاة ، وقد انتهى هذا الشطط إلى القول بأن العقلية الإسلامية عقلية غير قادرة على الابداع والتحرك فى الأفق المجهول ، وإنما هى عقلية شارحة معلقة ، وأن هذا التراث الاسلامى غير قادر على تكوين عقل ناضج ، والعقل الذى لا يغذيه إلا لبانه عقل هزيل ضامر ، وهذا الكلام المنكر مطروح بين أيدى طلاب العلم وقراء العربية .

* * *

كتاب النكت فى اعجاز القرآن

كانت دراسة الرمانى للإعجاز إجابة عن سؤال حول ذكر النكت فى إعجاز القرآن أى معرفة الأسرار الخفية التى تشبه النكت ، وهى الآثار اللطيفة التى يحتاج إدراكها إلى شىء من الفطنة ، وحسن التأنى ، فهو لم يكتب فى الإعجاز كتاباً يضىء فيه الجوانب المتعددة للقضية ، وإنما أوجز رسالة تشبه المقال أو المحاضرة التى فيها شىء من البسط ، وفى هذه الحدود تتابع دراسة الرمانى فى هذا الباب ، ملاحظين أن من حقه علينا ـ ما دام الأمر كذلك ـ أن نفسح معانيه ، وأن نعطيها ما وراءها من تفصيلات أو تفريعات طواها خلال تركيزه ، والرسالة تتميز بالدقة والإيجاز الشديد .

ويبدو من هذه الرسالة التى بين أيدينا شىء من الاضطراب والنقص والتصحيف تأمل آخر باب الإيجاز تجد فيه شيئاً عند قوله « والإيجاز تهذيب الكلام ... » [٩] وقوله فى التشبيه « وهو على طبقات فى الحسن كما بينا » [١٠] ولم يبين شيئاً من طبقاته وهناك نقول عن الرمانى فى باب الإيجاز ليس لها وجود فى النسخة التى بين أيدينا [١١] .

والمهم أن الرمانى ذكر أن القرآن معجز من سبع جهات :

١ ـ ترك المعارضة .

٢ ـ التحدى للكافة .

٣ ـ الصرفة .

٤ ـ البلاغة .

٥ ـ الأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة .

٦ ـ نقص العادة .

٧ ـ قياسه بكل معجزة .

---

(٩) ص ٨٠ .   (١٠) ص ٨١ .

(١١) ينظر العمدة جـ ١ ص ٢٥٠ .

ثم أخذ في بيان الوجه الرابع وهو الوجه البلاغي ، وشغل به أكثر الرسالة، ثم عاد إلى الوجوه الأخرى فأوجز بيانها ، وهذا واضح في أن الوجه البلاغي كان موضع اهتمامه لأنه أبرز الوجوه والذي يرجع إليه أكثرها .. فالوجه الأول الذي هو ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة حين تتأمله نراه راجعاً إلى البلاغة ، لأنهم أحسوا أنهم لا يستطيعون أن يأتوا بمثله في بلاغته ، فتركوا المعارضة ، والقائلون بالصَّرْفَة لا يجوز لهم أيضاً أن يعدوا ترك المعارضة وجهاً برأسه ، لأنه وإن كان من لوازم البلاغة فهو يوشك أن يكون صريح القول بالصرفة لأنها صرف عن المعارضة أي ترك لها .

والمراد بالوجه الثاني أن القرآن تحداهم قاطبة ، واستفزهم لينهضوا لمعارضته ، فلم يكن ذلك منهم ، وهذا راجع إلى عجزهم ، فهو داخل في الوجه البلاغي ، والوجه السادس والمراد به أن القرآن نهج منهجاً من الأسلوب وجاء على باب من البيان يخالف الطرائق المعتادة عندهم ، فقد كانوا يعرفون الشعر والسجع ، والرسائل والكلام الجاري في المخاطبات ، فجاءت طريقة القرآن مغايرة لكل هذه الطرق ، فليس شعراً ولا سجعاً ولا خطباً ، ثم إن هذه الطريقة التي نقضت عاداتهم في الكلام تفوقت على كل الأصناف التي يعرفون ، وهذا أيضاً راجع إلى الوجه البلاغي ، أما قياسه بكل معجزة وهو الوجه السابع ، فإنه عند التحقيق لا يدخل في سر الإعجاز ولا يفسر جهته ، وإنما يعني أن القرآن حين أعجزهم كان سبيله سبيل فلق البحر ، وقلب العصا حية ، وما جرى هذا المجرى ، لأنه كله خارج عن العادة ، معجوز عن معارضته ، وهذا شيء وبيان سر الإعجاز شيء آخر ، هذا قياس المعجزة بغيرها بعد صيرورتها معجزة ، من غير أن تبحث الجهة التي كانت منها معجزة، وهذا واضح .

وبهذه المراجعة يخلص لنا من وجوه الإعجاز عند الرماني ، الإعجاز بالصَّرفة والبلاغة والاخبار بالغيب وهي التي ناقشها كل من تعرض إلى هذا الموضوع من القدماء .

ولم يقف الرماني وقفة طويلة عند الصرفة لأنها لا تتضمن ما يحتاج إلى تفصيل وتدقيق فهي قريبة ظاهرة وإنما يحتاج إلى إطالة الكلام فيها من

يرفضها ، ولذلك بنى عبد القاهر رسالته الشافية عليها ، والرمانى قبلهـــا . نعم هناك تناقض واضح بين القول بالصرفة والبلاغة ، لأن الصرفة تعنى كما فسرها أبو إسحاق النظام أنهم لولا هذا الصرف لجاءوا بمثله ، ولذلك يعنى أنه ليس خارقاً ببلاغته ، وإنما هو خارق بهذا الصرف فلا يجوز لمن تسلَّم بمقالة النظام أن يتكلم عن بلاغة فى القرآن فوق طاقة البشر ، وهذا كلام يطول لو أفضنا فيه ، وخاصة أننا وجدنا كثيراً من أعيان أهل العلم يذكرون الصرفة والبلاغة من وجوه الإعجاز القرآنى وهؤلاء ليسوا من أهل الغفلة ، وهذا هو موضع الإلباس الذى يحتاج إلى دراسة مفردة ، تحدد المقصـــود بالصرفة عند كل من قال بها . وهل بقى مفهومها كما حدده النظام ، أم طرأ عليه تغيير ؟ وإذا كان فما هو ومن الذى فعل ؟ هل هو الجاحظ ؟ ولماذا .

وما الذى دعا النظام إلى هذا القول الغريب ؟ وهو الرجل الذى ذكـــر أهل العلم مكانته وزكانته ، وأخذ عنه الأعيان . ولهذا وغيره أفردنا لها بحثا.

والمهم عندنا أن نتابع دراسة الرمانى البلاغية وقد بدأ حديثه فى هـــذا بتقسيم البلاغة إلى طبقات ثلاث : عليا ، وهى طبقة القرآن ، ودنيـــا وهى أوفى منزلة فى كلام الناس ، ومرتبة بينهما وفيها تتفاوت منازل الشـــعراء والمتكلمين .

وقد تأثر المتأخرون بهذا التقسيم ، وذكروا فى مقـــدمات كتبهـــم « أن للبلاغة طرفين أعلى وهو حد الإعجاز وما يقرب منه ، وأسفل منه تبتدىء ، وهو ما إذا غيَّر الكلام عنه إلى ما هو دونه التحق عند البلاغيين بأصوات الحيوان وإن كان صحيح الإعراب » (١٢) . وهذا كلام مهم جداً لأنه يفيد أن البلاغة هى الأثر الإنسانى فى الكلام ، وأنه لابد من مستوى التـــذوق والصقل والتهذيب والملاحة يشف بها الكلام عن الإنسان ، والكلام قد يفهم المعنى وهو صحيح الإعراب ثم يكون غثًّا بارداً مستكرهاً ، وقبيحاً فاسداً، هكذا يقول الرمانى (١٣) .

---

(١٢) ينظر كتاب الايضاح مقدمة ص ٣ .

(١٣) ينظر كتاب النكت ص ٧٥ ، ١٠٦

والبلاغة عند الرمانى « هى إيصال المعنى إلى القلب فى أحسن صورة من اللفظ » (١٤) .

وهذا تعريف للكلام البليغ أى الأدب ، وليس تعريفاً للبلاغة التى هى مسائل وقواعد تعين على تذوق الكلام وبحث أسراره .

والذى يلفت فى هذا التعريف أنه متفق مع أصح ما يقال فى تعريف الأدب، ويمس أدق جانب من جوانبه ، وهو قدرة النص على أن يصل القارىء بقائله فيشاركه حسه وفكره ، مشاركة صادقة ، وفكرة الإيصال التى هى لب التعريف ، من الأفكار المهمة التى تعنى بها الدراسة العصرية .

ويَلْفت التعريفُ أيضا إلى أحسن صورة اللفظ أى جمال صياغته وبراعة رصفه .

ثم إن الرمانى قسم البلاغة أقساماً عشرة هى الإيجاز والتشبيه والاستعارة والفواصل ، والتجانس والتصريف ، والتضمين ، والمبالغة ، وحسن البيان ، وهذا تقسيم للبلاغة التى هى علم بمسائل وقواعد .

وهذا يفيد أن الرمانى يمزّج البلاغة بالأدب مزجاً تاماً . وكأن هذه الأقسام هى التى يتحقق بها إيصال المعنى إلى القلب فى أحسن صورة من اللفظ .

وقد نبه الرمانى إلى أن الجملة والجملتين لا يظهر منها الإعجاز ، ومن هنا حرص القرآن على تحديد الحد الأدنى الذى يقع به التحدى ، وهو أقصر سورة ، ويذكر أن مثل قول على كرم الله وجهه « قيمة كل امرىء ما يحسنه » قد يلتبس بما هو فى أعلى طبقة » (١٥) .

والرمانى يعرف أن الجملة القرآنية لها طابع يميزها عن كلام الناس ولذلك تراها حين تقع فى تضاعيف الكلام تتميز بإشعاعها ، وبأَلَقِ البيان فيها، مهما كانت طبقة الجمل المحيطة بها ، ولكن الرمانى أراد أن مثل الجملة مما

---

(١٤) كتاب النكت ص ٧٥ ضمن ثلاث رسائل .

(١٥) ينظر ص ٧٨ .

يمكن أن يكابر فيه المعاندون ، وإن كانوا يعرفون أنها مغالطة ، والقـرآن فى موقف إظهار الحجة يحرص على الحسم ، وأن يغلق باب المكابرة والشغب فتحداهم بما لا يمكنهم أن يغالطوا فيه وهو السورة التى يظهر فيها الإعجاز ظهوراً بيناً ، وهذا ما حدث فقد قطعهم القـرآن بهـذا الاحتياط ، فلم يرد التاريخ عنهم محاولة معقولة لمعارضة القرآن ، ولم يشغبوا فى هذا الباب •

الجملة القرآنية إذن معجزة ، ولكن القرآن لم يتحد بها لهذا السبب ، وقد يقال إن السورة يتمثل فيها التكامل ، من حيث الموضوع ، والهدف ، والسياق ،وبلاغة الجملة فى جوانب كثيرة منها معطيات سـياق يرتبط أوله بآخره ، فلا تتكامل عناصرها البلاغية إلا إذا نظر إليها وهى مرتبطة بهـذا الكل ، وهى لبنة فيه ، وحين تنزع من السياق يذهب كثير من بلاغتها ، وفى التحدى بالسورة لفت واضح إلى أن بلاغة الكلام تكمن فيه ما دام مكتملاً ، وأن هذه الكلية الجامعة لأوائل الكلام وأواخره هى مناط الإعجاز ، وفيها تكمن أسراره ، وأن أنفس ما فى القصيدة والخطبة والمقالة هو ما فى كمالها وتمامها ، وأن النظرة التحليلية للكلام لا وزن لها ما لم ترتبط به مركباً ، وهذه حقيقة فهمها الأوائل ، وعلى رأسهم أبو بكر بن الطيب الذى حـرص على اكتمال النص فيما عرضه من خطب وقصائد وسور ، وهذا ظاهر فى بطلان قول من قالوا إن البلاغة جهلت النظرة الكلية (١٦) •

وسوف نتناول من أبواب البلاغة التى ذكرها باباً يمثل دراسة الصياغة وهو الإيجاز ، وباباً يمثل دراسة الصورة وهو التشبيه ، وباباً يمثل إدراك أهمية البناء الصوتى للقرآن وهو باب التلاؤم •

*** الايجـاز :**

يذكر الرمانى فى بيان الإيجاز عـدة تعاريف تتناوله مـن عدة جهـات « فالإيجاز تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى •• وإذا كان الكلام يمكـن أن يعبر عنه بألفاظ كثيرة ، ويمكن أن يعبر عنه بألفاظ قليلة فالألفاظ القليلة إيجاز ، والإيجاز البيان عن المعنى بأقل ما يمكن من الألفاظ ، والإيجاز إظهار

(١٦) هذا كلام أشاعه الاستاذ أمين الخولى رحمه الله فى كتبه ولا يزال مذكورا •

المعنى الكثير باللفظ اليسير ، والإيجاز تهذيب الكلام بما يحسن به البيان ، والإيجاز تصفية الألفاظ من الكدر وتخليصها من الدرن » (١٧) .

وكل هذا يؤكد فى الإيجاز أمرين :

الأول : الوفاء بالمعنى .. بدقائقه .. وخصوصياته والبلاغيون حينما يتكلمون عن المعنى فى مثل هذا السياق لا يريدون الغرض العام ، لأن ذلك يؤدىً بأى كلام ، أو بالإشارة والحال ، والعلامة ، والمقصود بقول الرمانى: من غير إخلال بالمعنى أى من غير إهمال لخصائصه ودقائقه ، والبلاغيون يفرقون بين الصيغ فى مثل قولنا : (هو أسد) و (هو كالأسد) ، و(كأنه الأسد)، ويقولون إن كل صورة من هذه الصور تفيد معنى لا تفيده الأخرى ، وأننا إذا أردنا الدقة قلنا إن ههنا معانى لا معنى واحداً لأن كل جملة تختلف عن الأخرى وهذه هى خصائص المعانى وهيئاتها التى يطلبون من العبارة الوفاء بها ، وهذه مهمة لأن حواشى المعانى وأشكالها وألوانها هى متعلق النظر فى تذوق الكلام وفقده ، لأنها أحاسيس النفوس ، واختلاجات الصدور ، وما يسنح أو ينبض فى سرائر القلوب ، وهذا هو محض الكلام الذى نسميه أدباً ، فإذا تَفَلَّت هذا من العبارة وعجزت عن الافصاح عنه ، والإيماض به ، كانت عبارة فارغة .

ولا أجد وجها لاعتراض ابن سنان على تعريف الرمانى للإيجاز من حيث إخلاله بالوفاء بالمعنى ، كما لا أجد فضلاً لقوله فى هذا الإيجاز هو إيضاح المعنى بأقل ما يمكن من اللفظ على حد أبى الحسن » (١٨) .

الثانى : الاقتصاد فى اللفظ ، وهذا يعنى البراعة فى استخدام الكلمات القليلة وإدارتها فى هيئة خاصة تفى فيها بالغرض ، فعلى الأديب أن يتروىً فى اختيار الكلمة التى تصيب شاكلة المعنى ، الكلمة التى تصوره ، وتتسع بأحواله ، وتوحى بأجوائه ، ثم يتروىً فى صياغة الجملة ليبث فى هيأتها ، ويسكب فى أعطافها قدراً كبيراً من معناه ، وقد نبهوا إلى أن الكلمة تفيد بالمواصفة ، كما تفيد بالهيئة فقاعل غير مفعول ، وهكذا ، كما تفيد بحركة

---

(١٧) ينظر كتاب « النكت » ص ٧٦ ، ٨٠ ضمن ثلاث رسائل .

(١٨) ينظر سر الفصاحة ص ٢٠٣

الإعراب ، فقد يُثْرى الجملة أن يصير المفعول فيه المنصوبُ فاعلاً مرفوعاً على طريقة التجوز فى الإسناد ، أو أن يتحول الفاعل المرفوع إلى تمييز منصوب وغير ذلك مما يقولون .

وقد نبه الرمانى إلى ما هو أدق من ذلك حين لفت إلى أن التعبير الممتاز هو الذى يسخر كل شيء لإيصال المعنى حتى أصوات الحروف والكلمات وحسن تجاورها وامتزاجها امتزاجا تلين فيه وتطوع ، فتجرى على اللسان من غير كَدرٍ ويقضى الرمانى أساساً فى المفاضلة بين النصوص .

تأمل ما قاله فى آية : « **ولكم فى القصاص حياة** » (١٩) ..

تدرك أنه فطن إلى ما تثيره الأنغام من صور ورؤى وأحوال ، وأنه كان يتسمع إلى أخفى همس وأدق لحن فى الكلمات ومعاطفها حيث تتماس ، وأنه أدرك أن للأصوات الأكثر تعادلاً والألين معاطفاً ، والأشد تمازجاً تبعث من خواطر القلب وأحلام النفس مالا تبعثه غيرهما .

هذا ما يفهم من تعريفاته السابقة .

ونعود لنستمع إليه وهو يقسم الإيجاز إلى قسمين ، ايجاز حذف وايجاز قِصَر « فالحذف إسقاط كلمة للإجتزاء عنها بدلالة غيها من الحال أو فحوى الكلمة ، والقِصَر بنية الكلام على تقليل اللفظ وتكثير المعنى من غير حذف » (٢٠) .

وهذا التقسيم هو الذى جرى عليه البلاغيون بعد الرمانى ، وتشير عبارة ابن سنان إلى أن الرمانى صاحب هذه التسمية . يقول « وكان أبو الحسن على بن عيسى يسمى هذا الجنس وهو إسقاط كلمة لدلالة فحوى الكلام عليه بالحذف ويسمى بنية الكلام على تقليل اللفظ وتكثير المعنى من غير حذف بالقصر ، ويجعل الإيجاز على ضربين القصر والحذف » (٢١) .

---

(١٩) ص ٧٨ وقد انتقل هذا التحليل الى كتب البلاغيين ، ينظر الصناعتين ص ١٧٥ ، وسر الفصاحة ص ٢٠١ . والآية من سورة البقرة : ١٧٩

(٢٠) ثلاث رسائل ص ٧٦ .

(٢١) سر الفصاحة ص ٢٠٢

وقد ذكر الرمانى شواهد فى إيجاز الحذف رددها البلاغيون بعده ، من ذلك قوله تعالى : ((**واسأل القرية**)) (٢٢) ..

وقوله : ((**ولكن البر من اتقى**)) (٢٣) ..

ومنها حذف الأجوبة كقوله تعالى :

((**ولو أن قرآناً سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض او كلم به الموتى**)) (٢٤)

قال الرمانى كأنه قال : لكان هذا القرآن ، وإنما صار الحذف فى مثل هذا أبلغ من الذكر لأن النفس كما قال تذهب فيه كل مذهب ، ولو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذى تضمنه البيان فحذف الجواب فى قولك لو رأيت علياً بين الصفين أبلغ من الذكر لما بينا ، وهذا التعليل الدقيق لأثر الحذف وفعله فى النفس شائع فى كتب البلاغة وقد ذكره الخطابى وكان فى زمن أبى الحسن وقال قبله وقيل .. !

وقد يقال : كيف تذهب النفس فى هذا الجواب كل مذهب ، وليس لها فى التعرف على الجواب إلا مذهب واحد لأن ما تقدم فى جملة الشرط يشير إلى أن الجواب لا يكون إلا هذا القرآن ، وذلك من حيث الإشارة الواضحة فى الشرط إلى أن الكلام فيه من القوة ، والطاقة الهائلة ما يجعله أقوى من الجبال والأرض والحياة والموت ، فهو كلام تسير به الجبال لأنه أقوى منها ، وتقطع به الأرض كذلك ، وتبطل به أعظم النواميس وأجلها وأغمضها حين تكلم به الموتى ، والكلام الذى هذا حاله لابد أن يكون كلام ذا قدرة فوق الجبال والأرض والكون ، ولا يكون هذا إلا كلام الله ، لأن الكلمة إنما تحمل طاقة قائلها ، ولا يكون كلام يحمل هذه القدرات الهائلة منبعثة به نفس ليس لها هذه القدرات .

ويذكر الرمانى أن إيجاز القصر أدق من إيجاز الحذف ، ومرجع ذلك كما يقول إلى معرفة المواضع التى يصلح فيها والمواضع التى لا يصلح لها ، وحينما تتأمل إيجاز القصر نجد له طبيعة خاصة تجعله متميزاً ، فالكلام الذى

---

(٢٢) يوسف : ٨٢ .
(٢٣) البقرة : ١٨٩ .
(٢٤) الرعد : ٣١

يصاغ من أول أمره على الإيجاز أو يدخل فى بنية تركيبه ، ولم يعرض له حذف أدق مسلكاً من إيجاز الحذف . لأن الحذف يعنى أن العبارة جرت على المعنى ، وامتدت بامتداده ثم سقط جزء منها ، وأقيم عليه الدليل ، أما إيجاز القصر فإنه تطويع للمعنى الكثير ، وإلباسه بنية لفظية قليلة ، وهذا جهد صعب لأنه يعنى ضغط المعنى ضغطاً حاذقاً لا يضيع منه شيئا ، ثم مدّ اللفظ القصير عليه ، وبسطه حتى يستولى على كل دقيقة فى حاشية المعنى ، ولهذا احتاج هذا الأسلوب إلى فطنة ووعى ، وسليقة دربة تعرف كيف نصطنع اللمح والإيحاء . واللفظ فيه يدل على معنى ويومىء بثان وثالث ، وليس كل غرض صالحاً لهذا الأسلوب فهناك أغراض تقتضى غلبة التفريغ على التلويح ، وتحتاج إلى مدّ النفس فى الكلام ، وإلقاء الضوء الساطع على كل جوانب المعنى .

والشواهد القرآنية التى ساقوها فى إيجاز القصر تجد لها مذاقاً خاصاً . انظر إلى قوله تعالى « **ولكم فى القصاص حياة** » (٢٥) ..

تجدها تضع فائدة جامعة لمسألة القصاص ، وتركيز هذا المعنى وتكثيفه أمر ضرورى حتى يسكن شيوعه فى الجماعة فيؤدى المقصود منه ، وقوله تعالى : « **يحسبون كل صيحة عليهم** » (٢٦) ..

فيه تلخيص كاشف لما فى دواخلهم من الضغائن والأحقاد لكل من يحيطون بهم ، فهم فزعون دائماً يتوقعون الجلبة عليهم ، ووراء ذلك ملاءمة دقيقة بين وجازة الكلام وبين فزعهم المستحف وقلوبهم المستطارة .

وقوله تعالى : « **ان يتبعون الا الظن وما تهوى الأنفس** » (٢٧) ..

وقوله : « **انما بغيكم على أنفسكم** » (٢٨) ..

وقوله : « **ولا يحيق المكر السيء الا باهله** » (٢٩) ..

كلها خلاصات وفرائد معان صيغت هكذا لتسير مسير الأمثال .

* * *

---

(٢٥) البقرة : ١٧٩ .
(٢٦) المنافقون : ٤
(٢٧) النجم : ٢٣ .
(٢٨) يونس : ٢٣ .
(٢٩) فاطر : ٤٣ .

يذكر الرمانى طرقاً ثلاثة للإيجاز :

الأول : أن يكون سبيلك إلى المعنى أقصر الطرق إليه ، فالفكرة الواحدة قد تتعدد طرق أدائها ، ويكون بعض هذه الطرق أقصر بياناً وأيسر سبيلاً ، والعارف برياضة المعانى هو الذى يدرك أقصرها ، فيصل إلى لُبّ المعنى من أقصر طريق ، لأنه يعرف كيف يسدد ، وهذا إنما يكون للذهن الثاقب الذى يحيط بالجوانب إحاطة كاشفة ، ويراها رؤية ساطعة ، فيتحدد له مراده ، وهناك بين المتكلمين من يقصر ذهنه ، فيرى الفكرة بعيدة مُلفّعة بالضباب ، فتتفرق به السبلُ إليها ويلتات عليه أيسرُها ، فتراه يَمُدّ حبل الكلام مداً يجتذب به المعنى ويدنيه ، ثم تراه لا يستطيع ذلك ، والإدراك الصحيح هو الذى ييسر الطريق إلى المعنى ، وكأن المعانى حين تشرق فى القلوب تضىء طريقها ، فينالها التعبير فى يسر ، فالكلام يتطاول حين تتقاصر الأفهام ويتقاصر حين تتمكن ، وقد أشار الرمانى إلى هذا القسم بقوله : والإيجاز على ثلاثة أوجه ، الإيجاز بسلوك الطريقة الأقرب دون الأبعد ، فقد يكون للمعنى طريقان أحدهما أقرب من الآخر» [٣٠] .

الثانى : الإيجاز الذى يعتمد على حذف المقدمات ، والدخول فى الموضوع من أول الأمر ، فقد جرى الناس على التوطئة والتمهيد لكثير من المعانى التى يحرصوا على تهيئة النفوس لها ، ثم إن الكلام قد تتخلله معان جانبية يحتاج إليها المعنى الأصلى ، والإيجاز هو الاقتصار من هذه المعانى على قدر الحاجة، ثم هى خطر على الكلام يفقده التركيز والتجانس ، ولابد أن يكون الكلام دائماً متجهاً إلى المعنى الأساسى ، وهذا القسم من الإيجاز قسم حذر لأن المقدمات التى تهيىء النفوس لقبول المعنى قد يكون بعضها كالأغراض فيفسد الكلام بحذفه ، والموضوعات الجانبية التى تتخلل الأغراض قد يكون بعضها لازماً فى إقامة عمود المعنى وبناء هيأته ، فلا مناص للمتكلم من أن يكون ذا بصر بما هو ضرورى فيحفظه ، وبما يمكن أن يقوم الكلام بدونه فيحذفه . قال الرمانى فى بيان هذا القسم « وإيجاز باعتماد الغرض دون ما تشعب .. وقد يكتنف الغرض شعب كثيرة كالتشعيب قبل المديح ، وكالصفات لما

---

(٣٠) ثلاث رسائل ص ٧٩ .

يعترض الكلام مما ليس عليه الاعتماد » أراد الإفاضة فى بيان المعانى المعترضة وصفاتها .

الثالث من وجوه الإيجاز : إظهار الفائدة بما يستحسن دون ما يستقبح ، لأن المستقبح ثقيل على النفس » .

وهذا ضرب من الإيجاز لا يتعلق بالألفاظ قلة وكثرة ، وإنما يتعلق بموقع الكلام فى النفس ، وإحساسها به خفة وثقلا ، إقبالاً أو اعراضاً ، وتعاطفاً أو ازوراراً ، الأساليب المتعثرة المستكرهة ليست من الإيجاز وإن قلت ألفاظها ، لأنها ثقيلة متراخية ، تمس القلب مساً كريها بطيئاً والأساليب الصافية العذبة من الإيجاز ، وإن كانت ألفاظها أكثر من الأولى . وليس هذا الوجه الذى لا يلتفت إلى كَمّ الألفاظ خارجاً عن الإيجاز الذى هو الاقتصاد فى استعمال الكلمات ، لأن حسن الأسلوب وخفته على النفس لا يتوفر له إلا إذا كان نقياً من الأخلاط غير مترهّل ولا ممدود .

وهذا الوجه ناظر إلى الإيجاز اللغوى لأن الملاحة والعذوبة صفات يخف بها الكلام إلى القلوب ، ويلج فى مستودعه من الصدور ، والإيجاز مأخوذ من الوجز بفتح الأول وضم الثانى أو سكونه ، وهو السريع الحركة والسريع العطاء والخفيف الكلام .

ومسالك الإيجاز هذه لم يتكلم فيها المتأخرون ، وهى متضمنة فى الشعر، قيل لابن حازم لم لا تطيل القصائد ؟ فقال :

أبى لى أن أطيل الشعر قصدى
إلى المعنى وعلمى بالصواب

وإيجازى بمُخْتَصَرٍ قريب
حذفتُ به الفضولَ من الجواب

فأبعثهن أربعةً وستاً
مثقفةً بألفاظ عذاب

خوالد ما حدا ليل نهاراً
وما حَسُن الصِّبا بأخى الشباب

وهـــن إذا وســمت بهـــن قومـــاً
كأطـــــــواق الحمـــائم فى الرقـــاب

وكـــــــن إذا أقمتُ مســـــــافرات
تهـــــاداها الـــرواة مـــع الـــرّكاب [٣١]

وتوسم هذه الأبيات يستخرج منه ضروب الإيجـاز كمـا قلنا ، ولو استقصينا وصف الشعراء للشعر ، واستخرجنا منه بلاغة الكلام كما ذكروها لكان لنا من ذلك نفع كبير .

والرمانى ذكر الإيجاز بابا من أبواب البلاغة ، ولم يقرنه بالإطناب كمـا يفعل المتأخرون حين يذكرون معهما المساواة ، ويقسمون الكلام هذه القسمة العقلية ، ويجتهدون فى أن يثبتوا للإطناب فضيلة الإيجاز ، ويجعلون المساواة فى المنزلة بين المنزلتين .

وقد جرى ذكر الإطناب فى دراسة الرمانى استطراداً حين ذكر الفرق بين الإيجاز والتقصير ، واعتبر التقصير إخلالاً بالمعنى ، وذكر الفرق بين الإطناب والتطويل ، واعتبر التطويل عيبا والإطناب بلاغة ، والإطناب هو تفصـــيل المعنى وما يتعلق به فى المواضع التى يحسن بها ذكر التفصيل أى هو إشباع المعنى بتتبع جزئياته والبحث فى أعطافه ، وتفصيل ما كان منه مجملاً ، وليس له مقياس محدد لأن الأمر فيه نسبى ، فقد يكون الكلام فى نهاية الطول ، وهو مع ذلك فى نهاية الإيجاز ، وهناك أجناس من المعانى لا يستوفيها البيان مهما طال ، فلا توصف الأساليب فيها بالإطناب ، وإنما هى ايجاز دائما ، وذلك كما فى المعانى القرآنية وهى رحبة دائماً ، وخاصة ما كان منها موصـــولاً بأوصاف ذى الجلال سبحانه والثناء عليه وتنزيهه وتسبيحه .

ولم يشرح الرمانى الإعجاز فى هذا الباب ، ودعك من القـول بأن آية القصاص أفضل من أفضل كلامهم فى هذا المعنى ، لأن ذلك لا يضع اليـد على شىء والدراسة كما نرى دراسة بلاغية ، وقد أشار الرمانى إلى طريقـة

(٣١) الصناعتين ص ١٧٤ .

الانتفاع بها فى بيان الإعجاز فقال « وإذا عرفت الإيجاز ومراتبه وتأملت ما جاء فى القرآن منه عرفت فضيلته على سائر الكلام وهو علوه على غيره من سائر الكلام وعلوه على غيره من أنواع البيان » (٣٢) .

وهو بهذا يفتح باباً من البحث أعضل وأملأ مما قال ، لأنه يعنى دراسة ما جاء على الإيجاز فى سائر كلام أهل الطبع الذين نزل فيهم القرآن ثم تأمل سائر ما جاء منه فى القـرآن ، وهـذا باب واسـع جداً وملىء بالغوامض ، ودراسته عند شاعر واحد غاية لا نقاربها إلا بطول الكد والمواصـلة فلكل شاعر طريقته فى حذف الكلمة والجملة وما هو فوق الجمـلة وكيف يصـير المذكور على حال يرشد إليه المحذوف ؟ وكيف يدير الكلمات إدارة ينبىء فيها ــ أحيانا ــ الحرف الواحد عما انطوى ؟ وكيف يعقد أطراف المعـانى عقداً يضم نشرها ؟ ويوحى بأبعاد رحبة وراءها ، وما وراء ذلك مـن بصر بالمعانى ، وكيف يستتبع بعضها بعضا ؟ وقد ينبغ الشاعر فى ذلك أحياناً حتى يُجرى الكلامَ وكأنه كلامان أحدهما يجرى به اللسان تتابع ألفاظه ، والآخر يجرى فى الخاطر تتلامح أجزاؤه ، وهذا تابع لطبائع المعانى ، ومقاماتها وأحوال انبعاثها ، كما هو تابع لأحوال المتكلم نفسـه ، وطبعه ومزاجـه وإحسـاسه وإقتداره ، وغير ذلك كثير مما يدرسه أهل العلم (٣٣) .

ولا ريب أن اللغة وطرائق تعبيرها فى هذا الجانب منطوية على ملامح نفوس من أصّلوا طرائقها ، ونهجوا مناهجها ، لأن ما تأثّل منها فى هـــذا الجانب هو ما تواردت عليه طباع القوم ، وألفَتْه ، فصار ذكاء الأقـوام ذكاء لها وصارت طرائق لمحهم طرائق لها ، فلما انحلّت عقـدة فصاحتهم ، واضطربت سلائقهم بقيت الفصاحة والسليقة الأولى ماثلة فيما تأصل مـن قواعد العربية فى هذا الباب وفى غيره .

فإذا ما فرغنا من ذلك ورجعنا إلى القرآن وبحثنا طرائق الطىّ والدمـج فيه وجدنا باباً تترامى أطرافه ، ولا تنتهى عجائبه ، فـكل آية فى القـرآن

(٣٢) ثلاث رسائل ص ٨٠ .

(٣٣) يراجع فى هذا دقائق حذف المفعول التى استخرجها عبد القاهر من شعر البحترى وغيره (دلائل الاعجاز) وما كتبه الرافعى فى بلاغة النبوة ، وما ألمح اليه الاستاذ محمود شاكر فى حذف امرىء القيس طبقات فحول الشعراء جـ ١ ص ٨٦ .

وراءها آفاق رحبة يقرأ فيها القلب كلاماً غير مذكور يجرى بمحاذاة الكلام المذكور ومراجعة الآيات التى ساقها البلاغيون والنحاة فى شواهد الحذف والإيجاز تكشف عمق هذا البحث وثراءه •

وبعد هذا تصح المقارنة فى الإيجاز بين كلام الله وكلام الناس ويظهر الفرق الفائت لقوى البشر •

* * *

** التشبيه :**

عرف الرمانى التشبيه بقوله : هو العقد على أن أحد الشيئين يسد مسد الآخر فى حس أو عقل •

والعقد يعنى عقد الكلام وإقامة هيأته على صورة تفيد أن أحد الشيئين مشبه بالآخر ، ويسد مسده فى الصفة المشتركة ، وذلك كقولك:زيد شديد كالأسد ، فالكاف ربطت المشبه بالمشبه به ، وعقدت بينهما ، ثم إن هذا الربط بين الطرفين قد يكون فى النفس مثل أن تعتقد معنى زيد أسد ، فهذا تشبيه داخلى أو عقد فى النفس كما يقول الرمانى • وقوله (فى حس أو عقل) معناه أن أحد الشيئين يسد مسد الآخر فى الحس مثل هذا الماء كهذا الماء ، أو هذا الذهب كهذا الذهب ، فالطرفان يقوم أحدهما مقام الآخر فى الحس ، أو قولنا قوة عمر كقوة زيد ، فانه يقوم فيه أحد الطرفين مقام الآخر فى العقل ، قال الرمانى « فالقوة لا تشاهد ولكنها تعلم سادة مسد أخرى » • وقيام أحد الطرفين مقام الآخر لا يعنى الاتفاق من جميع الوجوه كما يوهم مثاله بالمائين والذهبين ، وإنما يعنى أن الطرفين يسد أحدهما مسد الآخر فى الصفة المشتركة كالجواد والغيث والشجاع والأسد • ثم إن الرمانى قسم التشبيه قسمين : الأول تشبيه الشيئين المتفقين بأنفسهما كتشبيه الجوهر بالجوهر والسواد بالسواد ، والثانى تشبيه الشيئين المختلفين لمعنى يجمعهما كتشبيه الشدة بالموت ، والبيان بالسحر ، وتشبيه الشيئين المتفقين بأنفسهما تشبيه الحقيقة وهو القابل لتشبيه البلاغة ، وتشبيه الحقيقة لم يهتم به لأنه ليس له أثر فى تلوين المعنى •

وقد أخذ أبو هلال تعريف التشبيه وأقسامه على الحد الذى ذكرناه ويكاد يكون بلفظه وأمثلته فى الصناعتين .

وقد فصل القول فى تشبيه البلاغة وذكر ضروبه ، وأنماطه ، وصوره وغاياته وتأثيره ، ونراه فى هذا الباب ملهماً عبد القاهر فى جزء خصب من دراسته فى أسباب التمثيل ، وليس من المجازفة أن تقول إن جهد عبد القاهر فى أسرار التمثيل شرح بارع وتفسير ذكى لما أجمله الرمانى ، وليس هذا إغفالاً للجهد العظيم الذى أضافه عبد القاهر فى هذا الباب ، وإنما هو إنصاف جهود جيدة أجملها عبد القاهر حين لفت إليه الأذهان بنبوغه الفذ ، وسوف نذكر نصين مختصرين لنرى ما بين الرجلين .

يقول الرمانى « والأظهر الذى يقع فيه البيان بالتشبيه على وجوه ، منها إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة ، ومنها اخراج ما لا تجر به عادة إلى ما جرت به عادة ، ومنها إخراج ما لا يعلم بالبديهة الى ما يعلم بالبديهة ، ومنها إخراج ما لا قوة له فى الصفة إلى ما له قوة فى الصفة » (٣٤)

ويقول عبد القاهر « وإذا بحثنا عن ذلك — يعنى تأثير التمثيل — وجدنا له أسباباً وعللاً ، كل منها يقضى أن يفخم المعنى بالتمثيل وينبل ، ويشرف ويكمل ، فأول ذلك وأظهره أن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفى إلى جلى وتأتيها بصريح بعد مكنى ، وأن تردها فى الشىء تعلمها إياه إلى شىء آخر هى بشأنه أعلم ، وثقتها به فى المعرفة أحكم ، نحو أن تنقلها من العقل إلى الإحساس ، وعما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع ، واذا نقلتها فى الشىء بمثله عن المدرك بالعقل المحض ، وبالفكرة فى القلب إلى ما يدرك بالحواس أو يعلم بالطبع ، وعلى حد الضرورة » (٣٥) .

تأمل قول الرمانى « والتشبيه البليغ إخراج الأغمض إلى الأظهر » تجده قول عبد القاهر « إن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفى إلى جلى » وقول الرمانى « إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه » هو

---

(٣٤) ينظر باب التشبيه ص ٢٣٩ ، ثلاث رسائل ص ٨١ .
(٣٥) أسرار البلاغة ص ١٠٢ .

قول عبد القاهر « نحو أن تنقلها من العقل إلى الحس » وقول الرماني « إخراج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بالبديهة » هو قول عبد القاهر « وعما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع » .

وهكذا نجد ما أجمله الرماني يكاد يحيط بما بسطه عبد القاهر ، وعلق شواهده وميز أقسامه ، وقد التفت الباحثون فى زماننا إلى خصوبة هذا الباب عند عبد القاهر وأشبعوا الشيخ ثناء عليه ، وافتنوا فى تخريجه على مذاهب النفسانيين وغير النفسانيين ، والحال فيه ما ترى .

ولم يكن عبد القاهر هو الذى انتفع بمقالة الرماني فى هذا الباب وإنما رضيها وسار عليها كثير من العلماء ، ونقلوها بتحريفات لا تمس جوهرها ، كما نقلوا شواهده وتحليلاته ، وقد فعلوا مثل ذلك فى باب الاستعارة وغيرها ومن أبرز من أخذوا عنه كل تراثه فى هذه الرسالة العسكرى والخفاجى وابن رشيق ، والباقلانى ، وابن أبى الأصبع وهذا ظاهر ظهوراً لا يحتاج إلى تنصيص [٣٦] .

وإذا ذكرنا الخطابى الذى عاش معه فى عصره ، فسوف نجد حظ أفكاره متواضعاً من حيث الذيوع فى التراث البلاغى ، وإن كان تراث الخطابى فى الإعجاز جرى فى علوم القرآن ، ومرجع ذلك إلى طبيعة المنهجين واختلافهما فالرماني بحث الفنون البلاغية التى عنى بها الباحثون منذ التفتوا إلى اللغة وبيانها ، فالكل يبحث التشبيه والاستعارة ، والإيجاز وغير ذلك ، وقد بقيت الدراسة البلاغية تواصل رحلتها الطويلة على هذا الطريق الذى لا تزال تستحث طلابها عليه ، وقد كان الرماني حلقة فى هذه السلسلة .

أما الخطابى فقد سلك مسلكاً آخر فى دراسة الأسلوب وميز بلاغة القرآن هو أيسر فى الوصول إلى الإعجاز لأنه كشف عن فقدان خصائص النفس البشرية المنعكسة فى أسلوبها فى القرآن . ولم يتكلم فى التشبيه ولا فى المجاز ولا فى الالتفات وكان منهجه أقرب إلى التركيب منه إلى التفصيل ،

---

(٣٦) ومن الذين أفادوا من الرماني فائدة جليلة المرزوقى فى شرحه للحماسة والفاظ الرماني وخاصة فى التشبيه تتردد فى كلام المرزوقى بصورة واضحة .

فقد جمع البحث فى عناصر ثلاثة ، ثم أخذ يحللها فى إجمــال عجيب وتجــد الإيجاز والتشبيه وكل فنون البلاغة داخلة عنده فى الرباط الجامع .

وكان هذا المنهج وهذا الفكر خليقا أن يخصب الدراسة البلاغية لو أتيح له من ينمّيه .

وفى تاريخ الدراسة البلاغية رجل آخر يشبه الخطابى فى إغفال طريقتــه هو حازم القرطاجنى الذى يعالج البلاغة من غير أن يشتغل بهذه المســائل المشهورة ، وإنما يبحث عن أصول وراءها ، وهو غير الخطابى إلا أنه مثــله فى بعده عن الطريق المسلوك وهذا مهم ويعنى إغفال مناهج قررها الأئمة فى هذا العلم .

ولنعد إلى دراسة التشبيه عند الرمانى لنستخلص طريقته وقد ذكر لكل أنماط التشبيه صوراً كثيرة من القرآن .

يقول فى تعليقه على قوله تعالى :

« والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه » (٢٧) ..

فهذا بيان قد أخرج مالا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه ، وقد اجتمعا فى بطلان المتوهم مع شدة الحاجة ، وعظم الفاقة ، ولو قيل يحسبه الرائى ماء ثم يظهر أنه على خلاف ما قدر لكان بليغا ، وأبلغ منه لفظ القرآن لأن الظمآن أشد حرصاً عليه وتعلق قلب به ، ثم بعد هذه الخيبة حصل على الحســاب الذى يصيِّره إلى عذاب الأبد ، فى النار نعوذ بالله من هذه الحال ، وتشبيه أعمال الكفار بالسراب من حسن التشبيه ، فكيف إذا تضمن مع ذلك حسن النظم وعذوبة اللفظ ، وكثرة الفائدة ، وصحة الدلالة » (٣٨) .

والرمانى فى هذا يدرس التشبيه من عدة جهات :

أولا : النظر إلى ما فيه من عنصر البيان والكشف فقد أبرز هذا التشبيه الأمر الذى يدرك بالفكر فى صورة ما يدرك بالحس ، فأعمال الكافرين الذين

---

(٢٧) النور : ٣٩ .

(٣٨) ثلاث رسائل ص ٨٢ .

يأملون نفعها كالإحسان ، وصلات ذى القربى لا يجدون لها جزاء يوم القيامة حينما يكونون فى أشد الحاجة إلى هذا الجزاء . وهذه الحالة أبرزها التشبيه ن صورة محسوسة ، هى صورة السراب الذى يخيل فى الصحراء أنه ماء نيتعلق به الظامىء الملهوف ، وكلما جَدَّ فى الوصول إليه اشتد ظمأه وتحرقه حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ويفجؤه هول رهيب .

المعنى الذهنى هنا ممثل أى ماثل فى صورة حية يتحرك وترقبه العين ، الفكرة صارت حدثاً ، وشخصاً ، وصحراء ، وحراً ، وظمأ ، وكداً ، ومعاناة، ومفاجأة .

ثانياً : استخراج الصفة المشتركة ، التى تجمع الطرفين ويكمن فيها المغزى ، وقد علق عبد القاهر عليها كثيراً من صفات التشبيه وعدها الخيط الدقيق المدفون فى قلب الأشياء ، والجامع بينها . والتغلغل إليه وكشفه موجب للفضيلة ، والمهم أن صورة الظامىء والسراب جىء بها هنا لتؤكد فى النفس عدم انتفاع الكافر بشىء من هذه الأعمال ، مع شدة تلهفه إلى هذا النفع ، وقد تمثل هذا فى تحرق الظامىء ، وشدة حاجته إلى الماء ، وانخداعه بالسراب وكده نحوه ، ثم خيبة أمله فى الحصول على ما يريد ، وقد ركز الرمانى ذلك فى عبارة أدق من كلامنا حين قال « وقد اجتمعا فى بطلان المتوهم مع شدة الحاجة ، وعظم الفاقة » .

ولوجازة هذه العبارة وسدادها غلبت عقول أهل العلم فكرروها فى كلامهم .

ثالثاً : النظر فى العناصر التى تتكون منها الصورة ، لأن الدقة فى اختيار هذه العناصر هى التى تكسب الصورة ثراء ، وخصوبة ، وتجعلها أقدر على التعبير والإيحاء ، وبمقدار شمول الدلالة ، واستيعابها ، وقدرتها على الإشارة والوحى تكون منزلة التشبيه وبلاغته .

وانظر إلى الرمانى وهو يشير إلى فحص هذه العناصر . واستنطاقها بقوله : « ولو قيل يحسبه الرائى ماء ثم يظهر أنه على خلاف ما قدر لكان بليغا ، وأبلغ منه لفظ القرآن ، لأن الظمآن أشد حرصاً عليه ، وتعلق قلبه به » .

الظامىء يكسب الصورة عمقا بما يوحى به من معنى اللهفة والتحرق ، وشدة الحاجة ، ثم التخاذل وشدة الإعياء ، ولا ريب أن النظر فى اختيار عناصر التشبيه من أهم ما يعين على استخراج مضمر دلالاته من خفى الخواطر ودقيق الأحوال والمواجد .

رابعاً : البحث فى الصياغة ودراسة ما فيها من خصائص تفصح عن خفايا المعانى ثم ما تتصف به من سلاسة أو عذوبة فجلال التشبيه فى الآية الكريمة كما قال يرجع أيضا إلى حسن النظم ، وعذوبة اللفظ ، وكثرة الفائدة ، وحجة الدلالة ، وإذا راجعنا صياغة الآية الكريمة . لنستخرج منها هذه الصفات نجد فيها التنكير فى كلمة سراب منبئاً عن سراب ضئيل تافه ، وتظهر هذه الإشارة الدقيقة حين نذهب بهذه الخصوصية ونقول : أعمالهم كالسراب ، ووراء ذلك ما وراءه من تعلق هذا الظامىء المتحرق بالأمل وإن كان ضعيفا تافها ، ثم هذه الكاف التى تجعل هذه الأعمال فى مرتبة أدنى من مرتبة السراب ، ووراء ذلك استخفاف بها وإزراء لها ، ثم وقوع كلمة « **شيئاً** » مفعولا به لقوله « **لم يجده** » وكان يمكن أن يقول لم يجده ماء ولكن كلمة شىء جعلته عدماً مطلقا ، ثم فى ذكر ضمير السراب حيث قال « **لم يجده** »، وكان يمكن أن يقول لم يجد شيئاً ولكن الضمير نص على الأمل المنشود وصيره عدما ، وفى ذلك إبراز للمغزى وخيبة الأمل ، وشىء آخر فى هذه الهاء هو تهيئة الكلام لقوله بعد ذلك «**ووجد الله عنده**»،لأن لو قال حتى إذا جاءه لم يجد شيئاً بدون الهاء لكان متناقضا مع قوله«**ووجد الله عنده**»،ثم فى كلمة «**حتى**» التى تشير إلى نهاية رحلة شاقة ، ومعاناة طويلة ، يجهده فيها الظمأ ويحفزه إليها الأمل ، ثم فى هذا الشرط الذى ربط العدم بالسعى وجعله جوابا ونهاية له ، ثم إن القصة لم تنته بعد ، وإنما هناك هول مذهل يصوره قوله « **ووجد الله عنده فوفاه حسابه** » ولك أن تنظر إلى قوله« **ووجد الله** » والأصل عذاب الله وجزاءه ، ولكن التعبير أفاد أنه وجد ذى الجلال سبحانه، وفى ذلك من الرهبة ما فيه الرهبة ، وخاصة أن هذا الكافر ينكر وجود الله ، ثم تفجأه هذه الحقيقة وهو فى تلك اللحظات القاهرة ، وانظر إلى هذه الفاء فى قوله « **فوفاه حسابه** » ما تشير إليه من سرعة الكفح ، ونزول العذاب ،

ثم انظر إلى إسناد التوفية الى ضمير ذى الجلال والله هو الذى يتولى تعذيبه بنفسه ، وفيه من الدلالة على شدة الغضب ما فيه ، ثم تأمل كلمة حسابه ، وما تشير إليه من الإنصاف ، فكل ما أشار إليه الكلام من الرهبة وسرعة المكافحة بالعذاب ، وشدة الغضب ليس فيه مجاوزة وإنما هو بحساب دقيق .

هذه هى الحدود التى رسمها الرمانى لدراسة صور التشبيه .

ولا تظن أننا تزيدنا فى الاستخراج من كلامه ، وأضفنا إليه مالا يفيده . لأننا ننظر هنا إلى مقالة الشيخ عبد القاهر فى وصف كلام أهل العلم فى هذا الشأن وأنه كالتنبيه على مكان الخبىء . ليطلب موضع الدفين ليبحث عنه ، وكما يفتح لك الطريق لتسلكه وتوضع لك القاعدة لتبنى عليها [٣٩] ..

وهذا كلام مهم ، ويجب أن يعتمد فى قراءة كلام العلماء ، ولذلك أعتقد أن هذه الدراسة تنال من كلام الرمانى ما قرب ودنا ، ولا يزال الخبىء من كلامه مكنونا ، ونعم فالذى قلته فى تفسير حسن النظم وعذوبة اللفظ ، وكثرة الفائدة ، وصحة الدلالة ، سطوح من قشور ولا يزال وراء هذه الكلمات الأربع من سرائر العلم ما تحفى دونه الأقلام .

* * *

ثم نتابع الرمانى متابعة سريعة فى بعض شواهده محاولين الكشف عن دقائق فى فروق الصور هدى إليها وهى دقائق نفيسة .

قال فى تعليقه على قوله تعالى :

« مثل الذين كفروا بربهم ، أعمالهم كرماد اشتدت به الريح فى يوم عاصف، لا يقدرون مما كسبوا على شىء » (٤٠) ..

فهذا بيان قد أخرج مالا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه فقد اجتمع المشبه والمشبه به فى الهلاك ، وعدم الانتفاع والعجز عن الاستدراك لما فات ، وفى لك الحسرة العظيمة ، والموعظة البليغة » والذى لا تقع عليه الحاسة هو أعمال الكافرين من حيث إنها تذهب بددا لا ينتفعون بشىء منها ، فقد تمثل

---

(٣٩) دلائل الاعجاز ص ٤٠ .
(٤٠) ابراهيم : ١٨ .

هذا المعنى فى صورة الرماد الذى تعصف به الريح ، وتذهب به فى جهات هبوبها ، ولا يبقى منه شيء ، وهذه الصورة وإن كانت تشترك فى الموضع مع صورة السراب إلا أنها تختلف عنها اختلافا دقيقا ومهما ، وذلك فى المغزى ولب الغرض . بيان هذا ، أن الصورة الأولى تهتم بتصوير اللهفة ، والحاجة الماسة إلى الانتفاع بهذه الأعمال ، ثم الخيبة والمفاجأة بخديعة الأمل ، وأنه ما كان إلا وهما ، ولهذا كانت عناصرها الظامىء والسراب ، وهاتان الكلمتان هما ترى لهما دلالة قوية على هذا المغزى بل إن كلمة السراب تكاد تكون رمزا حيا فى هذا الباب .

أما الصورة الثانية فإنها تهتم ببيان عدم النفع لأعمال الكافرين وأنها تصير يوم القيامة بددا ، من غير أن تركز على معنى اللهفة والتعلق الذى ركزت عليه الصورة الأخرى ، وكانت عناصر الصورة هنا هى الرماد ، والريح ، واليوم العاصف ، وكلها كما ترى تؤكد معنى الضياع ، وأنهم لا يقع فى أيديهم من أعمالهم شيء ، وقد أدرك الرمانى ذلك وأشار إليه إشارة قريبة حين قال فى التعليق على الأولى « وقد اجتمعا فى بطلان المتوهم مع شدة الحاجة وعظم الفاقة » وقال فى الثانية « وقد اجتمع المشبه والمشبه به فى الهلاك وعدم الانتفاع والعجز عن الاستدراك » فالجامع هناك بطلان متوهم مع شدة الحاجة ، والجامع هنا هلاك وعدم انتفاع ولا شك أن الرمانى نظر فى هذه الصورة نظرا رقيقا حتى استخرج هذه القرون وطريقة تهدينا إلى النظر فى كلمة رماد وما فيها من معنى الاحتراق والضياع والخفة ، وقلة الشأن ، ولهذا أوثرت على كلمة التراب لأن التراب قد يكون فيه نفع كما أنه ليس فيه معنى الاحتراق ، والتفكير فى كلمة رماد يفيد معنى التحقير والضآلة والكاف هنا لها دلالة الكاف فى المثال السابق ، وهذه الباء فى قوله **«اشتدت به الريح»** تفيد أن الريح قد اقتلعته وذهبت به ، بخلاف قولنا اشتدت عليه ، فقد تشتد عليه وهو ثابت لا يتبدد ، ثم فى قوله **« عاصف »** وإيقاعه صفة لليوم فصار اليوم نفسه عاصفا ، والعصف وصف للريح ، ولكن انتقال هذه الصفة إلى اليوم يشير إلى شمول العصف ، واستغراقه اليوم كله ولو قال اشتدت به ريح عاصفة لأمكن أن تكون هذه الريح تعصف ساعة ثم تهدأ ، وفى ذلك إشارة إلى استمرار العصف الشديد بهذا الرماد ، والذهاب به فى

كل أفق ، وليس بعد ذلك ضياع . واضح أن التشبيه بكلماته وصياغته متجه إلى إبراز معنى الضياع والهلاك وعدم الانتفاع الذى لحظه الرمانى. هاتان الصورتان من النوع الذى أخرج به ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه ، ويلاحظ أن الحاسة هنا حاسة البصر ، وهو أكثر فى تصوير القرآن من غيره ، كما هو كذلك فى الأدب والشعر ، وذلك لأن المحسوسات البصرية أكثر تنوعا . ففيها الألوان والأشكال ، والهيئات ، وذلك عالم فسيح تتقلب فيه البصائر ، وتلتقط منه المشابهة ، ومن آيات الله أن كثيرا من الألوان والأشكال والهيئات متشابه فى الطبيعة ، ولهذا يكون للتشبيه المنتزع منها تأثير مهما اختلفت الأزمنة والأمكنة ، فالكل رأى الغروب والشروق ، والشمس ، والقمر ، والسحاب المسخر والبحار والأمواج وكلما تقاربت البيئات كانت المرئيات أقرب إلى التشابه حينما لا ينتزع التشبيه من هذه الكونيات الواحدة كالتشبيهات المنتزعة من الحيوانات والأنواء وما يشبه ذلك .

ثم ذكر الرمانى صورا من التشبيه الذى أخرج فيه ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به كقوله تعالى : « **وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة** » (٤١) ..

أى قلعناه ورفعناه كقوله : « **ورفعنا فوقهم الطور** » (٤٢) ..

فانتزاع الجبل ورفعه فوق رؤوس اليهود شىء ليس واضحا فى التصور. لأننا لم نر قط جبلا قد اقتلع من مكانه ، ورفع فوق رؤوس قوم كما حدث لليهود حين تمردوا على أحكام التوراة ، فقد حدث أن رفع الله الطور على رؤوسهم بمقدار عسكرهم ، وقيل لهم إن قبلتموها بما فيها وإلا ليقعن عليكم ، فلما نظروا إلى الجبل خر كل رجل منهم ساجدا على حاجبه الأيسر ، وهو ينظر بعينه اليمنى إلى الجبل خوفا من سقوطه ، ولذلك لا ترى يهوديا يسجد إلا علىحاجبه الأيسر ، ويقولون هى السجدةالتى رفعت عنا العقوبة ، هكذا قال الزمخشرى ، ولما كانت هذه الصورة غير مألوفة فى مجارى العادات ألحقها القرآن بصورة المظلة أى كل ما أظل من سقف أو غيره ، وهى صورة شديدة الإلف ، وهكذا ينتقل المشبه من الغرابة والغموض إلى الإلف

---

(٤١) الأعراف : ١٧١ .

(٤٢) النساء : ١٥٤ .

والوضوح قال الرمانى : « وهذا بيان قد أخرج ما لم تجر به العادات إلى ما قد جرت به العادة ، وقد اجتمعا فى معنى الارتفاع فى الصورة ، وفيه أعظم الآية لمن فكر فى مقدورات الله تعالى عند مشاهدته لذلك ، أو علمه به ، بطلب الفوز من قبله » (٤٣) .

ويذكر من هذا اللون قوله تعالى :

« انما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام حتى اذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها آتاها أمرنا ليلا او نهاراً فجعلناها حصيدا كان لم تغن بالأمس » (٤٤) ..

المشبه هو مثل الحياة أى حالها وقصتها فى إقبالها وبهجتها ثم توليها ، والمشبه به هو الصورة المكونة من ماء ينزل من السماء ، ليختلط به نبات الأرض فيزهو النبات ، وتتزين به الأرض ثم يصبح فناء ، والمشبه وهو حال الدنيا فى بهجتها وفنائها وإن كان يتكرر إلا أن الإحساس به ليس بنفس درجة الإحساس بصورة النبات الزاهى الذى يصيبه الذبول ، لأن ذلك يقع كثيرا تحت البصر والسمع ففى كل وقت نرى نباتاً يحيا ونباتاً يموت ، نرى النضارة والذبول يمثلان أمامنا ، نرى ذلك فى الريف والحضر ، والقرى والمدن ، نرى كل يوم أغصانا وأعشابا وأوراقا ذابلة تسقط يمثل أمامنا فيها الفناء ، ولهذا كثرت هذه الصور فى القرآن ، لأنه أراد أن يلفت فى كل حال إلى المصير المحتوم ، وأراد أيضا أن يلفت إلى ضرورة التفكير فيما يحيط بالمسلم ، ويقع عليه نظره ، وضرورة أخذ العظة الوجدانية من الأشياء .

وإليك صورتين أخريين تعالجان هذه الحالة ، وتتفرد كل واحدة بفرق دقيق قال تعالى فى سورة الحديد :

« اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما » (٤٥) .

---

(٤٣) ثلاث رسائل ص ٨٣ .
(٤٤) يونس : ٢٤ .
(٤٥) الحديد : ٢٠ .

وقال سبحانه :

« واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فاصبح هشيما تذروه الرياح » (٤٦) ..

وقرآن هذه الصور يفسح مجالا لدراسة دقيقة تبحث الأسباب التى من أجلها بنى التشبيه فى الآية الثالثة على الطى حيث ذكر قوله فأصبح هشيما عقب الاختلاط فطوى بذلك مراحل حياة النبات وزهائه . فلم يتكلم عن أخذ الأرض زخرفها به كما أشارت آية يونس ، كما أن آية الحديد لم تشر إلى نشأة النبات ، وإنما أشارت بعد ذكر الغيث الى مرحلة منه يعجب الكفار أى الزراع . هذه فروق لو أعطيناها مزيدا من المتابعة للكشف لنا عن أسرار لا بفهم القرآن فهما دقيقا فى غيبتها ، خذ قوله فى آية الحديد « ثم يهيج » وتأمل سر اختيار هذا اللفظ للتعبير عن حال النمو والنضارة ، وقد عبر عنه فى آية يونس بقوله :

« أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها » ..

وهذا اللفظ ملائم ملاءمة دقيقة لحال المشبه وهو اللعب والتفاخر ، والتكاثر ، وما فى ذلك من الهيجان والجلبة ، وآية يونس لم تهتم بما اهتمت به آية الحديد من اللهو واللعب والغرور وما شابه ذلك مما يجرى فى الحياة الدنيا ، وإنما اهتمت بشرح خطوات هذه الحياة الدنيا التى تخطوها فى طريق النهاية ، فتابعت مراحل نزول الماء من السماء ، ولم تدع حالة إلا نصت عليها ، فهو ينزل من السماء فيختلط به نبات الأرض ، وهكذا تمضى فتصف أثر هذا الاختلاط وأنه يخضر ويزدهر وتلبس به الأرض حللا من أجمل الحلل ، وهكذا لا تجد هنا وثبة ولا طيا ، وقد طوت آية الكهف كثيرا من الصور ، بل إنها ذكرت طرفيها فقط وطوت ما بينهما ، فقد ذكرت الماء الذى أنزله الله من السماء فاختلط به نبات الأرض ، ثم ينتقل الكلام إلى النهاية :

« فاصبح هشيما تذروه الرياح » ..

ولم يفصل النضارة والنماء ، والتكاثر ، والزينة والزخرف الذى فصله هناك ، لأن السياق هنا ليس سياق تحليل للحياة الدنيا ورسم خطواتها ،

---

(٤٦) الكهف : ٤٥ .

وإنما هو تصوير للإقبال ثم الإعراض وهو الأشبه بحال الصاحب الذى أحيط بثمره بعد ما كانت له جنة لا يظن أن تبيد أبدا . هذه نظرات عجلة فى هذه الصور وإذا اقتربت منها أكثر وجدت فيها أسراراً أجمل وخواطر أعظم ، وكان الرمانى يقصد إلى هذا اللون من البحث حين ساق آية يونس وآية الحديد فى قرن واحد وعلق على آية يونس بقوله « وقد اجتمعا فى الزينة ، والبهجة ثم الهلاك بعده ، وفى ذلك العبرة لمن اعتبر والموعظة لمن تفكر فى أن كل فان حقير وإن طالت مدته ، وصغير وإن كبر قدره » وقال فى تعليقه على آية الحديد « وقد اجتمعنا فى شدة الإعجاب ثم فى التغيير بالانقلاب ، وفى ذلك الاحتقار للدنيا والتحذير من الاغترار بها ، والسكون إليها » وهذا واضح فى أنه أدرك ما ينطوى عليه التشبيه الأول من تحليل ومتابعة لأحوال النبات الذى أتيحت له مراحل عديدة من الانبات واليناعة ، وأنه أدرك مافى الثانية من شدة الإعجاب والتهيج ، انظر إلى قوله فى الأولى « وإن طالت مدته » وإلى قوله فى الثانية « ثم فى التغيير بالانقلاب » .

ومن صور التشبيه التى أخرجت ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به عند الرمانى قوله تعالى فى وصف قوم عاد لما أرسل عليهم ريحا صرصرا :

« انا أرسلنا عليهم ريحا صرصرا فى يوم نحس مستمر . تنزع الناس كأنهم أعجاز نخل منقعر » (٤٧) ..

والنخل المنقعر أى المنقلع من أصله الملقى على الأرض من قولهم قعر النخلة فانقعرت أى قطعها من أصلها فسقطت ، التشبيه هنا يشير إلى أن القوم استؤصلوا بهذا العذاب، وتأمل قوله **«تنزع الناس»** وما فى كلمة **«تنزع»** من معاناة فى النزع تصف مقاومة القوم لهذه الريح ، ومحاولتهم اليائسة فى التشبث بالسلامة والبقاء ، ثم تأمل كلمة « **صرصر** » ، والريح الصر هى الشديدة . التى يتكرر لذعها والتكرار فى اللفظ يفيد مضاعفة المعنى ، وانتزاع الناس وصرعهم بالريح ليس من الصور المألوفة بخلاف اقتلاع الجذوع وسقوطها على الأرض وبذلك تقترب الصورة من النفوس وتستقيم فى الإدراك .

* * *

(٤٧) القمر : ١٩ ، ٢٠ .

أما التشبيه الذى يعتمد البداهة أى إخراج مالا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بها • فقد ذكر الرمانى منه قوله تعالى :

((**وجنة عرضها كعرض السماء والأرض**)) (٤٨) • •

اعتمد التشبيه هنا على أن جلى فى النفوس وكأنه من الأمور المعلومة بالضرورة ، فإن هذا العرض أرحب وأفسح ما تعرفه النفوس ، وتحسه إحساساً منكشفاً ، الصورة إذن تصف بعدا فسيحا لعرض الجنة من غير معاناة فى التصوير ، ومثله قوله تعالى :

((**مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً**)) (٤٩) ••

فقد ربطت الآية الكريمة بين حفظة التوراة الذين يجهلون ما حفظوه ولا ينتفعون به ، وبين الحمار فى جهله بما يحمل ، وإدراك النفوس لجهل الحمار بحمله من المدركات الفطرية لأن الحمار مثل حى للغباوة والغفلة ، وهذا المغزى الذى أبرزه الرمانى لم يلتفت إليه البلاغيون من بعده إلا نادرا، وإنما يهتمون فى هذه الآية بتشكيل الصورة وترابط أجزائها ، وصيرورتها شيئاً واحداً ، وهذا مهم وضرورى فى التعرف على مغزاها ولكن الرمانى هنا يلتفت إلى شىء آخر يتعلق بمستويات الوعى بالأشياء أو مستويات إدراكها، فهناك إدراك بالبداهة ، وهناك إدراك بالإلف والعادة ، وهناك ادراك بالحاسة، وهكذا ، وتقريب المعانى وإبرازها والكشف عنها بتلك الوسائل هو مناط البحث عند الرمانى • وهذا مهم ، وادمان النظر فيه يفتح آفاقا جديدة من النظر المتوسم لأحوال الإدراك وصوره ، ودرجاته ، وهذه دراسة متراحبة وبيان كيف أسس أهل البيان بيانهم عليها أكثر منها تراحباً ، ثم ماذا كان من القرآن فى هذا الشأن أكثر وأكثر •

ومن التشبيه المعتمد على البداهة قوله تعالى فى وصف مصارع قوم عاد:

((**سخرها عليهم سبع ليال وثمانية أيام حسوما فترى القوم فيها صرعى كأنهم أعجاز نخل خاوية**)) (٥٠) ••

---

(٤٨) الحديد : ٢١ •

(٤٩) الجمعة : ٥ •

(٥٠) الحاقة : ٧ •

فالقوم هنا صرعى كأعجاز النخل الخاوية أى الخالية من الحياة والنفع ، وخلو أعجاز النخل من الحياة والنفع أمر بدهى فى إدراك الناس ، ثم هو وصف ثابت للجذوع الخاوية ، بخلاف اقتلاع الجذوع وطرحها على الأرض كأنها مصروعة ، فإن ذلك معنى فى الجذوع ليس من أوصافها الثابتة وإنما هو وصف طارىء ، ولهذا عده الرمانى من القسم الثانى ، وواضح أن أحد التشبيهين عنى ببيان حالهم حين انتزعتهم الريح من الأرض ، وصرعتهم ، وعنى الآخر ببيان ما صاروا إليه من الجمود ، ويبس الأعضاء ، وخلائها من الحياة ، التشبيه الأول عنى بالاجتثاث والاستئصال ، والتشبيه الثانى عنى بخوائهم ، وفراغ إشكالهم ، وكأنه يلج فى دواخلهم ليكشف هذا الداخل ، والأول يهتم بالصورة الخارجية ، وما فيها من رهبة موحشة وهى صرعهم على الأرض كأعجاز النخل المنقعر .

* * *

أما إخراج مالا قوة له فى الصفة إلى ما له قوة فيها ، أعنى الحاق الناقص بالكامل فمنه قوله تعالى : ((**وله الجوار المنشآت فى البحر كالأعلام**)) (٥١) ..

فقد شبه السفن المرفوعات الشرع المنشآت الأمواج فى البحر بالأعلام أى الجبال الطويلة ، والصفة المشتركة هى العظم وهى فى الجبال أقوى ، والمراد هنا تجلية مظهر من مظاهر قدرة الله سبحانه ، فى أنه يُيَسِّر لهذه الجوارى الضخمة الحركة على سطح الماء .

وهذا نوع من التشبيه عند الرمانى وهناك صور لا ينظر فيها إلى قوة الصفة وضعفها ، وإنما ينظر إلى مستوى الوعى بالصفة فى المشبه به كالعلم بالبداهة فى جذوع النخل الخاوية ، والخلو من الحياة والفراغ من النفع صفة مشتركة ثم إنها ليست فى الجذوع أقوى ، وليس عرض السموات والأرض أوسع من عرض الجنة ، هذه تشبيهات لا ينظر فيها إلى قوة الصفة أو ضعفها ، وإنما ينظر إلى أن الوعى بالصفة فيها وعى ظاهر ، وأن العلم بذلك ضرورى ، ومثل هذا يقال فى الصور التى اعتمدت على المألوف

---

(٥١) الرحمن : ٢٤ .

ومجارى العادات مثل تشبيه نتق الجبل بالمظلة ، وانتزاع الناس بأعجاز النخل المنقعر ليس المشبه به أقوى من المشبه فى هذه الصفات ، لأن المصروع كجذع النخلة المنقعرة فى الصرع ، ولا زيادة لأحدهما على الآخر فى الصفة، ومثله نتق الجبل فوقهم والمظلة ، والمهم هو تقريب الصورة غير المألوفة بإبرازها فى صورة معتادة مألوفة ، وهذه المناحى فى التشبيه لم تعط حقها من دراسة المتأخرين لأن التقسيمات قد غلبت وذهبت بتلك الملحوظات الحية .

وليست التقسيمات التى ذكرها المتأخرون مقطوعة عن تصور الرمانى بل إننا لو أمعنا نجدها هناك . فالذى قالوه فى أغراض التشبيه ، وأنه يكون لبيان الإمكان واستشهدوا له بقول أبى الطيب :

فإن تفق الأنام وأنت منهم
فإن المسك بعض دم الغزال

لا يبعد عما ذكره الرمانى فى تشبيه ما لم تجر به العادة بما جرت به ، والمقصود فى البيت وشواهد الرمانى هو أن الشىء الغريب الذى من شأنه أن تنكره النفوس يلحق بمثله مما تألفه وتقبله ، وبهذا تسلك بالغريب سبيل التقريب فتوقعه فى القلب موقعا يأنس به ، ولكن تقسيمات المتأخرين لم تقم أصلا على هذا الأصل الذى قلنا إنه يعتمد على مستويات الإدراك ، وإنما قامت على أصول أخرى التقت مع هذا الأصل فى بعض الأفكار ، وهى لا شك أصول نافعة فى تذوق الكلام ، فعبد القاهر مثلا يلتفت إلى التمثيل وغيره ، وهو تقسيم يلتقى فى بعض نواحيه بما ذكره الرمانى فى إخراج مالا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه ، وقد أشرنا إلى ذلك ، كما أن عبد القاهر وغيره عنوا بحال المشبه به من حيث كونه شيئاً مفرداً أو متعدداً أو مركباً وهذا نظر جيد وباب يدق فى جوانب كثيرة منه ، والذى أريده هنا هو ما أجده من دقة ملاحظة الرمانى حين نظر إلى التشبيه هذه النظرة ، واهتم بوظيفته البيانية وبأحوال المعانى التى ينهض ببيانها ، وإقناع النفس بها ، من حيث إنه طريق نسلكه لإيناس القلوب بالأفكار الغريبة ، والأصوات غير المألوفة ، المهم فى مبحث الرمانى أن تسلك بالمعانى الطريق الواصل بها ، وعلى المتكلم أن يحسن تأتى هذا الطريق وخاصة سوق هذا الجانب الغريب من

المعانى والبعيد عن الإلف ، عليه أن يبحث فى الأشياء لعله يجد مشابهاً لهـذه الأفكار تألفه النفس ، فيقرن هذه بتلك ، ويحتج للغريب بالقريب ويقرع باب القلب بما يألف ، هذا الفكر كما ترى موجه كله إلى وعى النفس وناظر إليه، أو باحث عن الجهة التى يمكن أن تسلك الفكرة سبيلها ، هذا إذن منهـج غير المنهج المألوف فى هذا الباب ، وأعنى بالمنهج طريق النظر وتناول المسائل، ولا أرجحه على غيره ، ولا أرجح غيره عليه فلكل طريقته التى لا غنى عنهـا وإنما أرجح المنهج الذى يستوعب هذه وغيرها يعتصرها فى رحيق واحد ، وهذا لا يزال مغيباً فى الدراسة البلاغية .

* * *

ووجه كون التشبيه فى القرآن باباً من أبواب بلاغته المعجزة هو ذاك الوجه الذى قلناه فى الإيجاز، ولم ينبه الرمانى هنا إلى ما نبه إليه هناك ، ولعله اكتفى به أو لحظ أن كثرة الشواهد القرآنية التى أبان عن أسرارها تهدى إلى معرفة الإعجاز فيه ، ولكننا لا ندرك ذلك إدراكاً يضع اليد على حقائقه إلا إذا استقصينا تشبيهات القرآن وأبنا عن طرائقها فى كشف غوامض المعانى والأصوات والمواقف وكيف رمت بها فى القلوب من أيسر طريق . وهـذا باب عصى من أبواب المعانى لأن الأحداث فيه غريبة ، والصور غير مألوفة ، ووظيفة العبارة أن تجعل الغريب غير المألوف ليس فى مرتبة القريب المألوف فحسب ، وإنما تجعلها فى درجة الأمور المعلومة بداهة أو الأمور المطروحة فى مطارح العيون .

ثم تستقصى تشبيهات الجاهلين وتدرسها دراسة تتناول صورها وطرائقها وأهدافها ، وما تناولته من مواقف وأحداث ، ودرجة هذه الأشياء من حيث الإدراك وقبول النفس لها ، أو نفورها عنها ، وإلى أى مدى نجح التشبيه فى تأنيسها ، وكيف كانت تطول أو تقصر ، وما هى قبوضات المشبهات بها التى تنعكس على المشبات ، وما تشيعه فى السياق من أجواء ؟ وما علاقة ذلك بغرض الكلام ومرماه ؟ وما علاقته أيضاً بأحوال المتكلم وبيئته وظـروفه ومزاجه ؟ ولماذا نرى مثلا فى تشبيهات الصعاليك ما لا نجده فى غيرها ؟ وما هى الخصائص التى تميز تشبيهات زهير ، أو طرفة أو لبيد ؟ وهكذا .

ثم هل نجد فى الشعر تحليلاً لموقف نفسى بالغ فى الثراء والتعقيد والاضطراب على حد ما وجدناه فى آية « كسراب بقيعة » ؟ وهل صور الشعراء موقف الضياع على الحد الذى صورته آية « كرماد اشتدت به الريح » ؟ وهل استطاعوا أن يصوروا موقف الحيرة والفزع الذى صورته آية «مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً » ؟

وهل صورت تشبيهاتهم حدثاً طاغياً نزع الناس فى يوم نحس كأنهم أعجاز نخل خاوية ؟ وهل سجل الشعراء تأملا راصداً للوجود والفناء على حد ما رأينا فى آية يونس ؟ وهل دخل الشعر باب الإيمان والكفر وأبان أحوال المعبودات وأحاط بأقدارها على حد ما ترى فى آية العنكبوت ؟ إلى آخر هذه الآفاق التى ارتادتها تشبيهات القرآن ؟

وهذا كله لا يبين منه شيء إلا بجهد جهيد يستخرج خوافى المعانى وشواردها من مضابئها فى بطون الكلمات ، ويتذوقها تذوقاً يعتمد على الخبرة الواعية بأحوال اللسان وأسراره وطرائقه ، فيستطعم مطلقه ومقيده ، ومرسله ومؤكده وخبره واستخباره ، ومعرفه ومنكره ، ومقدمه ومؤخره ، ومفصوله وموصوله ، أو قل هو التذوق الذى يعى « حسن النظم وعذوبة اللفظ ، وكثرة الفائدة ، وصحة الدلالة » وهذه أربعة هشك من أربعة — أى حسبك — هى :

* **الاستعارة :**

وهذا الفن على كثرته ووفرته فى الشعر والكلام إذا تأملته وجدت الشذرات المتوهجة فيه نادرة جداً ، فإذا كانت أساليبه تترادف بين يديك فقل أن تجد فيها ما كان مثل قوله « أمات الليالى شوقه » أو « ساق الثريا فى ملاءته الفجر » و « البدر يكرع فى أنجم الفلك » و « لما تلاقينا قضى الليل نحبه » و « الحرب تركب رأسها » و « حططت عن ظهر الصبا رحلى » و « توقى الليل جنحا من الدجى » و « الشمس تقضى حشاشة نازع » .

عمرت يكاتمك الزمان حديثها
حتى إذا بلغ السآمة باحا

فاستنطق العـود قـد طال السـكوت به
لن ينطـق اللهـو حتى ينطـق العـود

وما أشبه ذلك مما لو تأملته رأيت فيه الإبداع الرفيع ، والذى لا تناله إلا المواهب النـادرة ، وقـد تتقصّى ديوان الشـاعر الفحـل فلا تقع فيـه إلا على القليل من هذا النمط .

والاستعارة من الفنون التى تشف عن طبيعة الشاعر وحسـه ، وكيف تستحيل الأشياء فى وجدانه إلى حالة جديدة ليست هى الأحوال الأليفة التى تراها عيون الناس ، فالنور مذعور الخطا ، والصبا له ظهر يطرف عليه الشاعر فى أودية لهوه ، ثم تراه يحط رحله بعد ما أجهده التجوال .

وهكذا ترى الأشياء تنتفض وتتحرك ووراء ذلك قوة النفس التى حركت هذا الكون الهامد ، وصيرت الأشياء على ما ترى ولعل الرمانى أدرك ندرة التفوق فى الاستعارة مع شيوعها فذكرها بابا من أبواب البلاغة العالية فى القرآن لأننا حين نضع بين أيدينا شذرات الشعراء فى الاستعارة ونضع بإزائها ما كان مثل قوله تعالى : **« واحاطت به خطيئته »** (٥٢) ..

أو قوله : **« لقد تقطع بينكم »** (٥٣) ..

أو قوله : **« وتركنا بعضهم يومئذ يموج فى بعض »** (٥٤) ..

وقوله : **« يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا »** (٥٥) ...

وجدنا ما لا يحتاج إلى بيان ..

وقد رأينا الرمانى مهتما بأشياء هى تحديدها والفرق بينها وبين التشبيه، والغرض الذى تحققه وتحديد عناصرها ، وتذوق صورها .

فالاستعارة عنده تعليق العبارة على غير ما وضعت له فى أصل اللغـة على جهة النقل للإبانة .

---

(٥٢) البقرة : ٨١
(٥٣) الانعام : ٩٤ .
(٥٤) الكهف : ٩٩
(٥٥) الاعراف : ٥٤

وهذا التعريف تعريف للاستعارة بمعناها المصدرى ويؤكد على حقيقة مهمة هى أن الكلمة فيها علقت على غير ما وضعت له أى جعلت بإزاء معنى ليس هو الذى وضعت بإزائه واستقرت دلالتها عليه •

وبهذا ميز الرمانى الاستعارة ، وفصلها عن التشبيه ، وابرز أهم ما تتميز به وأنه نقل الكلمة عن معناها • وكان هذا هو بداية فهم واضح لهذه المسألة وقد ارتضاه جمهور المحققين ، فى مقابلة قلة خلطت بعض صور التشبيه فى الاستعارة •

ومراجعة آراء البلاغيين فى هذه المسألة تكشف كثيرا من الخلط ، وخاصة فى تحديد آراء العلماء • وقد كتب عبد القاهر حاشية جيدة على كلمة النقل التى جاءت فى تعريف الرمانى وعلى بن عبد العزيز وغيرهم لأن عبد القاهر نظر فوجد أن الكلمة لو كانت نقلت من الأسد مثلا إلى الشجاع لما كان هناك مبالغة فى التشبيه ، ولما كان هناك معنى لأن نقول جعلنا الشجاع أسدا، والحسناء بدرا ، وغير ذلك من الأشياء التى تحيلها عن حقائقها ، وتدخلها فى غير أجناسها ، نقل اللفظ اذن لا يفسر الإحساس بالأشياء الذى نراه فى هذه الصور من اختفاء صفات وأحوال وخواص وكأن الأشياء تخلق بها خلقا جديدا وتصير كوائن أخرى ، وهكذا تتداخل الأشياء ويمتص بعضها مزايا بعض وتتهدم حدود الماهيات ، وترى شيئا ثالثا هو نتاج امتزاج الشيئين اللذين نسميهما طرفين ، خذ هذا المثال المبذول فى قولك رأيت أسدا ، تجدك فى الحقيقة ترى رجلا ليس كالرجال ، وانما اكتسب من صفات الأسد ما أخرجه من جنسه ، ثم لا تراه أسدا بكل شيات الأسد الحسية فليس له هيأة الأسد ولا عبالته ، وإنما له اقدامه وجسارته ، الحد الفاصل اذن بين الإنسان والحيوان المفترس بدأ يهتز ، ويأذن بانتقال أفراد من دائرة الإنسان إلى دائرة الأسد ، ولكنهم مع أخذهم جنسية الأسد واطلاق لفظه عليهم فانهم لا يزالون يحتفظون بخصائص آدمية ترشد إليها تلك القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقى للأسد ، وتخرج اذن بجنس ثالث ليس هو الحيوان المفترس ، وليس هو الإنسان وإنما هو الأسد فى صورة انسان • وهذا القدر دقيق بثه اليه الشعراء والعلماء •

وهكذا أحس عبد القاهر أن كلمة النقل لا تفى بالابانة عن جوهر الاستعارة ولا تستوعبه فقرر أننا فى الحقيقة تتجوز فى معنى اللفظ لا فى اللفظ، واننا ننقل المشبه إلى المشبه به ونجعله فردا من أفراده ، وذلك بقوة الإحساس بالصفات الجامعة وقوة الخيال المحركة والخالقة ، وقد اعتذر عبد القاهر بأدبه الجم عن هؤلاء الاعلام الذين سبقوه وأنهم لم يحللوا فقه الاستعارة بشرح معنى النقل شرحا يهدى إلى طبيعة الحركة الوجدانية المتضمنة فى ذلك التصرف ، بل انهم استعملوا كلمة النقل هذه ، وهى كلمة موهمة . وتهدى الى النفس معنى آخر غير ذلك المعنى السخى والحميم لهذه العملية الروحية، ولم يكن الرمانى والقاضى الجرجانى بغافلين عن المضمون النفسى لهذا الاسلوب بدليل ما نراه فى معالجتهم لصوره ، وإنما صعبت العبارة عنه لغرابته وخفائه ، ولا تزال تجد فى الابانة عند رهقا مع كثرة الدراسات التى نجتهد فى أن تضى جوانبه ، قال عبد القاهر « ومن شأن ما غمض من المعانى ولطف أن يصعب تصويره على الوجه الذى هو عليه لعامة الناس ، فيقع لذلك فى العبارات التى يعبر بها عنه ما يوهم الخطأ . وإطلاقهم فى الاستعارة انها نقل للعبارة عما وضعت له من ذلك ، فلا يصح الأخذ به وذلك أنك إذا كنت لا تطلق اسم الاستعارة على الرجل الا من بعد أن تدخله فى جنس الأسد من الجهة التى بينا لم تكن نقلت الاسم عما وضع له بالحقيقة،لأنك إنما تكون ناقلا إذا أنت أخرجت معناه الأصلى من أن يكون مقصودك ، ونفضت به يدك ، فأما أن تكون ناقلا له عن معناه مع إرادة معناه فمحال متناقض »(٥٦)

وهذا كلام محتاج إلى تأمل لأنه ينطوى على حقائق مهمة فى طبعة الشعر والأدب .

والذى ذكره الرمانى فى تعليق العبارة على غير ما وضعت له على جهة النقل كان جديرا بتحديد مذهبه فى الفرق بين التشبيه والاستعارة وألا يقع فيه لبس ، ولكن الرمانى قال بعد ذلك « والفرق بين الاستعارة والتشبيه أن ما كان من التشبيه بأداة فى الكلام فهو على أصله لم يغير عنه شىء فى

---

(٥٦) دلائل الاعجاز ص ٢٧٢ ، ٢٧٤

الاستعمال ، وليس كذلك الاستعارة لأن مخرج الاستعارة مخرج ما العبارة ليست له فى أصل اللغة »

وقد توهم الخفاجى ان عبارة الرمانى تفيد أن ما كان من التشبيه من غير أداة يدخل فى الاستعارة ، مع أن الخفاجى تنبه إلى وضوح الفرق الذى ذكره الرمانى ونص عليه ، ثم استدرك الخفاجى على الرمانى فى ضوء فهمه لعبارته ، وذكر أن الفرق ليس يقع عنده ــ أى عند الخفاجى ــ بين التشبيه والاستعارة بأداة التشبيه فقط ، لأن التشبيه قد يرد بغير الألفاظ الموضوعة عليه • ويكون حسنا مختارا ولا يعده أحد من جملة الاستعارة لخلوه من آلة التشبيه • ومن الغريب أن الخفاجى ذكر من التشبيه المحذوف الأداة الذى لا يرضى أن يدخله فى جنس الاستعارة قول الشاعر :

أسبلت لؤلؤا من نرجس فسقت ... وردا وعضت على العناب بالبرد

وقال انها من التشبيه المحض ولم يتنبه رحمه الله الى أنه من الاستعارة المحضة لأن العبارة فيها علقت على غير ما هى له بواسطة النقل ، وقد تزاحمت الاستعارات فى هذا البيت كما ترى حتى ذكر أبو هلال أنه أجمع ما قيل وأنه ليس له نظير •

ومن الغريب أيضا أن ابن الأثير والعلوى ذكرا أن الخفاجى من القبيل الذى يدخل التشبيه المحذوف الاداة فى الاستعارة وهذا ضرب من الخلط الذى أشرنا إلى أنه يكثر فى هذا الباب • وقد ذكر الرمانى أن تعليق العبارة على غير ما وضعت له يكون للابانة ، ولم يذكر للاستعارة غرضا آخر غير هذا الغرض ، وقد أضاف أبو هلال المبالغة والاختصار • وأضاف غيره غيرها ، ولم أعرف أحداً من أهل العلم ذكر للاستعارة غرضا واحدا غير أبى الحسن رحمه الله •

وقد كان يدرك المعنى الواسع لهذا الغرض الذى ذكره ، وهو غرض يتسع حتى يستوعب مقالة القدماء والمحدثين فى مقاصد هذا الاسلوب • لأن الإبانة تعنى أن يفصح التعبير عما يجده قائله ، وأن يكشف غوامض فكرته، ويجلى خوافى نفسه ، وليس للعبارة فضل غير متصل بهذا •

ولو راجعنا الاستعارات التى نستحسنها وجدناها قد برعت فى خلق صورة أو فكرة ، هى أقدر على الايحاء ، والغمغمة بعوازب النفس وبوارحها، وما يحيط بها من هواجس ، وكأنه قد نشبت فى صورة الاستعارة أطياف وأرواح منبعثة عن هذه الكوائن والعوالم وليس هذا شيئاً غير الإبانة .

وطبيعة معانى الشعر يكتنفها الخفاء والغموض لأنها ترامت إلى الشاعر من قلب الأشياء ، فالحياة فيها نغم شعرى دفين لا تسمعه إلا الأذن الحساسة والتى تهيأت وتعلمت منطق الأشياء ، وهذا الوجود الأبكم له حكايات شاجيات يحكيها فى صمت رهيب وعميق فتسمعه تلك الآذان الخاصة ، وما أشق ما يجده ذو البيان حين يعالج البَوْحَ بما يجد من هذه الأنغام الخفية الغامضة والتى تستحيل فى نفسه أنباضا وخوالج عصية .

الاستعارة عند الرمانى وسيلة مبينة عن أحوال لا يبين عنها لسان الشاعر إلا بهذه الاستعارة وذلك مع ما فى أساليب الحقيقة من السعة والمرونة والحيوية ما يجعلها قادرة على الإبانة عن كثير من الغوامض والخوافى الملبسات.

الاستعارة الصائبة عند الرمانى نفحة يبعثها الأديب والشاعر فيجمع بها العصىّ من السوانح والبوارح والأسرار والعوازب ولا تجتمع هذه وإن لج فى طلبها إلا بذلك الأسلوب .

وهذا الذى قلته قليل مما تجده تحت لفظ أبى الحسن حين يقول :

« فكل استعارة لابد لها من حقيقة ، ولابد من بيان لا يفهم بالحقيقة »

تأمل قوله : « ولابد من بيان لا يفهم بالحقيقة » وانظر إلى استعمال كلمة « ولابد » .

وقد يقع فى وهم من يتسرع فى قراءة هذا النص أن قوله : « لابد لها من حقيقة » يتدافع مع قوله : « لابد لها من بيان لا يفهم بالحقيقة » وأنه مادام بيانها لا يفهم بالحقيقة .. فكيف تكون لها حقيقة ؟

والوجه أن المراد بالبيان ما يشمل ما حول الحقيقة من الأحوال والهواجس التى أشرنا إليها ، وهى التى يَعْرى عنها الكلام حين نرجع بالمعنى إلى صورته التى تعبر عنها الحقيقة ، فقول الشاعر : « وحططت عن ظهر الصِّبَا رَحْلى»

حقيقة أنه ترك الغَيّ وما يدعو إليه الصِّبا ورجع إلى رشاده ، وبعد ذلك تبقى فى لفظ الشاعر صُبابات حوابس هى لب الشعر وجوهر بلاغته •

وهذا هو مراد أبى الحسن بقوله : « بيان لا يفهم بالحقيقة » ••

وابن رشيق يخالف هذا المذهب الرشيد فى فهم طبيعة هذا الاسلوب وضرورته البيانية • ويذهب إلى أنه « ضرب من الاتساع فى الكلام اقتدارا، وليس ضرورة لأن ألفاظ العرب أكثر من معانيهم » (٥٧) •

والشواهد الذى ساقها الرمانى من استعارات القرآن الكريم لم يخرج فى تعليقه عليها عن الإشارات التي تكشف غطاء الاستعارة ، وما تبعثه فى الكلام من صور ومشاهد ، ووسيلته فى ذلك العبارة عن المعنى بأسلوب الحقيقة الذى تنكف به هذه الصور ، وتنحسر هذه الفيوضات •

وكانت شواهده مادة للدارسين من بعده ، وكان تعريفه لها وتفريقه بينها وبين التشبيه كذلك ، ومراجعة الأبواب التى درسها وخصوصا الاستعارة والتشبيه ، والإيجاز والتلاؤم عند العسكرى والخفاجى وابن رشيق وابن أبى الأصبع تبين عناية هؤلاء الأعلام بجهوده ، وافادتهم منها • وتكاد تكون آراؤه وشواهده وألفاظه من أبرز ما فى هذه الأبواب فى كتبهم•

ومما تجدر الإشارة إليه أن تراث الرمانى البلاغى المبثوث فى كتب الذين جاءوا من بعده كثير جداً حتى ليبدو به الرمانى علماً من الأعلام البارزين فى هذا العلم ، وهناك نصوص اقتبسها منه ابن رشيق والمظفر العلوى صاحب الاغريض وابن أبى الأصبع وغيرهم تعالج فنونا من البلاغة ليست فى كتاب النكت ، من ذلك قول ابن رشيق : « قال أبو الحسن الرمانى : الاستعارة استعمال العبارة على غير ما وضعت له فى أصل اللغة ، وذكر قول الحجاج : انى أرى رؤوساً قد أينعت وحان قطافها » (٥٨) •

وكلام الحجاج ليس مذكورا فى كتاب النكت •

وقال أيضاً : « وقال الرمانى : الاستعارة الحسنة ما أوجب بلاغة بيان

---

(٥٧) العمدة ط ١ ص ٢٧٤ •   (٥٨) العمدة ط ٢ ص ٢٧٢ •

لا تنوب منابه الحقيقة كقول امرىء القيس : قيدا الأوابد،واسترذل قول بعض المولدين : « أسفرى لى النقــاب يا ضرة الشـــمس » بأن قال : أتراه ظن أن الضرة لا تكون الا حسنة ؟ والا فأى وجه لاختيار هذه الاستعارة » (٥٩) .

وهذا ليس فى كتاب النكت .

وقال المظفر بن الفضل العلوى : « وقال على بن عيسى : الحقيقة الدلالة على المعنى من غير جهة الاستعارة ، والمجاز تجاوز الأصل إلى الاستعارة»(٦٠)

وهذا ليس من كتاب الرمانى .

وجمع ما تناثر فى تراث الرمانى من إشارات بلاغية عمل جليل ، وضرورى لأنه يكشف كثيراً من مصادر هذا الباب وهو مبثوث فى كثير من كتبه وأهمها التفسير الكبير ونقض المسائل البغدادية لأن أبا هاشم عرض فيها لنقد الشعر، وكان قليل البضاعة فى هذا الباب مع تقدم فى العلم بالجوهر والعرض ، فكر عليه أبو الحسن ونقض ما أبرم من هذا الشأن .

* * *

ولندع هذا ولنمض مع الشيخ فى تذوقه لاستعارات القــرآن ، وكان يجتهد فى أن يذوق سخاء الكلمة المستعارة كما قلنا ، وأن يفتش فى مضمرها عن دلالات وصور وإيحاءات ، وكان يصيب فى ذلك إصابة راشدة ، ويوجز الإبانة عما وجد إيجازا شديداً .

قال تعالى :

« وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة او نرى ربنا ، لقد استكبروا فى انفسهم وعتــو عتواً كبيرا . يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئــذ للمجرمين ويقولون حجرا محجورا . وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلنــاه هباء منثورا » (٦١) ..

قال الزمخشرى فى معنى قوله تعالى : **« حجرا محجورا »** : كلمـــة يتكلمون بها عند لقاء عدو موتور أو نزول نازلة ، أو نحو ذلك يضــعونها

(٥٩) العمدة ط ١ ص ٢٧٤ .
(٦٠) نضرة الاغريض فى نصرة القريض ص ٢٣
(٦١) الفرقان : ٢١ — ٢٣ .

موضع الاستعاذة قال سيبويه : ويقول الرجل للرجل أتفعل كذا وكذا ؟ فيقول حجراً ، وهى من حجره إذا منعه لأن المستعيذ طالب من الله أن يمنع المكروه، ووجه التوكيد فيه كوجهه فى قولهم : ذيل ذائل ، وميت مائت ، فالصفة لتأكيد المعنى » .

وقوله : **« وقدمنا الى ما عملوا من عمل »** حقيقته قصدنا أو عمدنا ،وفىطى هذه الاستعارة صورة حافلة فهناك قوم لا ينضبطون إلا برقابة صارمة ، حاضرة ، ثم غابت عنهم هذه الرقابة ، فتوزعتهم مسالك الضلال ثم قدم عليهم الرقيب المقتدر فأنزل بهم ما أنزل ، وجعل كل ما يحيط بهم هباء منثوراً ، هذه الصورة بأبعادها الماثلة فى الأشخاص ونوازعها ، وحركات مضمراتها ناشبة كلها فى كلمة : « قدمنا » قال الرمانى : « حقيقة « قدمنا » هنا : عمدنا وقدمنا أبلغ منه لأنه يدل على أنه عاملهم معاملة القادم من سفر لأنه من أجل إمهاله لهم كمعاملة الغائب عنهم ثم قدم فرآهم على خلاف ما أمرهم » .

قال تعالى :

« كما انزلنا على المقتسمين . الذين جعلوا القرآن عضين . فوربك لنسالنهم اجمعين . عما كانوا يعملون . فاصدع بما تؤمر واعرض عن المشركين » (٦٢) .

تشير هذه الآية إلى أن المعاندين لا تعصمهم ضوابط العقل والأخلاق وموقفهم من الحق والصدق موقف الهازل السفيه الساخر ، يثيرون حوله الأباطيل والأكاذيب فيقولون سحر ، وشعر ، وأساطير ، ويجعلونه مزقا فيقولون هذه السورة منه صواب وتلك خطأ ، وهذا معنى قوله **« عضين »** والآية توجه الرسول عليه السلام إلى ما يجب فى مواجهة هذا اللغط وهو بلاغ أمر الله بلاغا واضحاً نافذاً ، فيحدد مقاطع الحق من الباطل ويبين الهداية والغواية بيانا كاشفا ، وأن ينصرف عن هؤلاء وعن طريقتهم الملبسة الهازلة .

وفى هذا إشارة إلى أن الدعوة إلى صراط الله ليست كدعوة الناس إلى

---

(٦٢) الحجر : ٩٠ — ٩٤ .

مذاهبهم وآرائهم وأهوائهم ، حين يلجأ أهل هذه المذاهب إلى المغالطة والإثارة والتهييج والتضليل ، واقناع الجماهير ، والسيطرة على عقولها بالحق أو بالباطل .

الدعوة إلى الله وإلى شرعه الحكيم يجب أن تكون واضحة وضوح النور ، محددة غير ملتبسة ، ينصدع اللبس عنها انصداع ظلمة الليل عن جبين الفجر .

وهذا وأوسع منه تجده تحت قول الرماني :

« الصدع بالأمر لابد له من تأثير كتأثير صدع الزجاجة ، والتبليغ قد يصعب حتى لا يكون له تأثير فيصير بمنزلة ما لم يقع » ..

إمعان النظر فى أصل الكلمة المستعارة ، وما يستصحب من هذا الأصل فى مجالها الجديد كان مناط نظر أبى الحسن .

فكلمة الصدع وما فيها من تأثير بالغ جعل الأمر آمراً ذا خصوصية خاصة ، وكلمة « طغى » فى قوله تعالى : **« انا لما طغا الماء حملناكم فى الجارية »** (٦٣) جعل علو الماء علوا قاهراً وكلمة « عاتية » فى قوله تعالى : **« بريح صرصر عاتية »** (٦٤) فيها تمرد وعتو وهكذا تقوم طريقة الشيخ على فحص اللفظ المستعار والتقاط ما يتصل بالسياق من دلالته الأصلية .

ويصور القرآن هول جهنم ، وما يغلى به جوفها من ضرم وتغيظ وما ينبعث لها من حسيس كأنه معالجة نفس مكروبة مكظومة فيقول :
« اذا القوا فيها سمعوا لها شهيقا وهى تفور . تكاد تميز من الغيظ »(٦٥).

ويشير الرمانى إلى أن الشهيق مستعار لصوتها وأنه مأخوذ من شهيق الباكى ، وكأنه يشير بلفظ : « الباكى » إلى ما يفرغه على الصورة من اختلاط ، وصراخ ، وتصايح ، وفزع ، والشهيق ردّ النفس ، ويقولون: فحل ذو شاهق وصاهل ، إذا هاج فسمع له صوت خارج من جوفه ، وقالوا : إن فلانا لذو شاهق وصاهل ، إذا اشتد غضبه . هكذا قال الزمخشرى .

---

(٦٣) الحاقة : ١١ (٦٤) الحاقة : ٦
(٦٥) الملك : ٧ ، ٨

ولو أن الرمانى نظر إلى هذا لأثار من الاستعارة معنى تشخص النـار أعنى صيرورتها فى صورة فحل هائج ، وإنما لحظ الرمانى فيها ملحظاً هـو أشـبه بحال القوم حين ألقوا فيها ، فذكر شهيق الباكى ولم يذكر شهيق الفحل ولا شهيق الغاضب •

ويذكر القرآن صورة كهذه فى سورة الفرقان :

« بل كذبوا بالساعة ، واعتدنا لمن كذب بالساعة سعيرا • اذا رأتهـم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظاً وزفيراً » (٦٦) ••

والنار فى الموضعين هى النار المعدة لمن كذب ، ويدرك الرمانى ما بين الصورتين من تفاوت دقيق حكيم فالقوم فى سورة « الملك » ألقوا فيهـا فكان شـهيقها شهيق الصارخ الباكى ، وفى سورة الفرقان رأتهم من مكان بعيد فاستقبلتهم هذا الاسـتقبال المغيظ المحنق ، وكأن الزفير الذى هـو اخراج النفس وإرساله أشبه بحال الاستقبال ، والشهيق الذى هـو رده وابتلاعه أشبه بحال إلقائهم فى جوفها وابتلاعها لهم ، وتلحظ فرقاً آخر لم ينبه إليه الرمانى ذلك هو أنهم حين رأتهم سمعوا لها تغيظا ولم تكد تميز من الغيظ إلا حين ألقوا فيها ، وحينئذ كادت تنشق أى أنها اتقدت بهـم اتقاداً هائجا مغتاظاً حتى كأنها من شدة ما تجد فى جوفها من لهيب وسعار تكاد تنفجر •

ويبلغ الرمانى درجة عالية فى التذوق للكلمة المستعارة ، وتذوقه نوع من المقدرة على استطعام المعانى وفهمها فهما متسعا بصيراً ، فكلمة العقيم حين تأتى وصفاً للعذاب يدرك الرمانى منها إشارة إلى أنه ليس العذاب الذى تعقبه رحمة كعذاب العصاة ، والعقم هنا انقطاع تام للخير فليس المراد وصف العذاب بالألم أو بأنه يهلك ويبير فحسب وإنما الإشارة إلى ما وراء ذلك ، وأنه لا خير بعده البتة ، وهذه اللفتة الذكية ، كأنها مستمدة من وعى شامل بالكلمة القرآنية ، فلم يستعمل القرآن كلمة « العقيم » وصفاً للعـذاب إلا فى وصف عقـاب الذين كفـروا ولا يزالون « فى مرية منه حتى تأتيهم

---

(٦٦) الفرقان : ١١ ، ١٢

الساعة بغتة أو يأتيهم عذاب يوم عقيم » (٦٧) وقد جاءت وصفاً للريح **« وفى عاد اذ ارسلنا عليهم الريح العقيم »** (٦٨) وأفادت نفس المعنى لأن عادا لم تر لهم باقية ، وجاءت أيضاً وصفاً للعجوز فقالت : أألد وأنا **« عجوز عقيم »** (٦٩) وجاءت فى مثل هذا فى سورة الشورى : **« ويجعل من يشاء عقيما »** (٧٠) أقول : كأن الرمانى يعى استعمالات الكلمة القرآنية حين يستوحيها دلالاتها المجازية .

ويتوجه القرآن إلى الجماعة المسلمة مع بداية طريق مسيرتهم لإعلاء كلمة الله بتوجيه راشد حين صادفهم موقف من مواقف الاختبار فنزعت نفوسهم منازع نفوس البشر ، من حب الدعة والسلامة والمغنم ، ولم يكن هذا هو مقتضى الموقف ، وإنما الحسم واعطاء المعاندين درسا قاسيا يعرفون به شوكتها ليكون هذا معلما من معالم الحركة والمسيرة تباشر الجماعة فيه أمر الله ممارسة قاسية ، قال سبحانه فى هذا :

« واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم وتودون ان غير ذات الشوكة تكون لكم ويريد الله أن يحق الحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين » (٧١)

والطائفتان كما يقول المفسرون هما العير أو النفير ، ويدرك الرمانى فى كلمة : « الشوكة » معنى لطيفا ذلك هو الايماء إلى ما اعتراهم من الخوف لأن بها يكون الإيذاء والإيجاع ، وكان من الممكن أن يقول : وتودون أن العير أو الغنيمة أو غير الحرب يكون لكم ، ولكنه آثر هذا مع طوله للنص على ما فى الحرب من الحدة والمخافة ، وتحت هذا ضرب من التَّعْبِير والإثارة والتهييج .

قال الرمانى : « اللفظ هنا بالشوكة مستعار وهو أبلغ وحقيقته السلاح فذكر الحدة الذى به تقع المخافة ، واعتمد على الإيماء الى النكتة » .

ومن صور اهتمامه بالكلمة المستعارة وادارتها فى النفس ليستخرج ألوانها وظلالها المستكنة فيها قوله فى قوله تعالى : **« بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق »** (٧٢)

---

(٦٧) الحج : ٥٥ (٦٨) الذاريات : ٤١ (٦٩) الذاريات : ٢٩
(٧٠) الشورى : ٥٠ (٧١) الانفال : ٧ (٧٢) الانبياء : ١٨

قال : « فالقذف والدمغ هنا مستعار ، وهو أبلغ وحقيقته بل نورد الحق على الباطل فيذهبه ، وإنما كانت الاستعارة أبلغ لأن فى القــذف دليلا على القهر لأنك إذا قلت : قذف به إليه فإنما معناه ألقاه اليه على وجهة الإكراه والقهر ، فالحق يلقى على الباطل فيزيله على جهة القهر والاضطرار لا على جهة الشك والارتياب ، والتعبير عن ايراد الحق على الباطل بالقذف فيه كل هذا الذى لحظه الرمانى ولو أنه قال : نرمى الحق بالباطل لما كان فيــه تلك الغلبة القاهرة التى تجدها فى كلمة نقذف ، ومما أكد هذا المنعى فى هــذه الكلمة إسناد الفعل إلى الحق جل جلاله ، وناهيك عن باطل يُرْمىَ بيد الله، ووراء ذلك اشارة خفية إلى أن الباطل ينمو ويتماسك ويشــتد بل ويطغى فلا تشجه الا ضربة قاهرة تستمد اقتدارها من صلابة الحق • ويبلغ الرمانى الغاية فى استشفاف الكلمة المستعارة ، وإستطعام حواشيها الناعمة ، وكيف تتلاءم هذه الحواشى مع طبيعــة الغرض ملاءمة تامة ، أو قل كيف تندمج الكلمة فى حقيقتها إندماجا كاملا ، ولم نعد نرى الكلمة المستعارة لفظا ينطق وإنما حقيقة تنبض •

يقول الرمانى فى قوله تعالى : « **والصبح اذا تنفس** » (٧٣) :

« حقيقته إذا بدأ انتشاره ، وتنفس أبلغ منه لما فيه من الترويح عن النفس»

وهذا التعليل كأنه هو الرمز الذى أشار اليه عبد القاهر حين قال : إن كلام العلماء فى هذا الشأن كأنه رموز أو هو التنبيه على مكان الخبيء ليعرف ، فلم يفصح الرمانى عن شيء وراء قوله : « لما فيه من الترويح عن النفس » وفيه أن بداية الصبح تشبه التنفس بالنسبة للوجود كله وكأن الليل كان آخذا بكظم الحياة عائقا لنبضها فجاء الصبح مؤذنا بالحياة والحركة •

هذا المنهج ليس كمنهج المتأخرين الذين يهتمون ببيــان المســتعار له والمستعار منه والجامع بينهما والمبالغة فى وصف المستعار له بالجامع وقل أن يهتموا بشيء فى الكلمة المستعارة وراء الجامع وبهذا تحتبس بمنهجهم هذه الإشارات الحية فى الكلمة المستعارة •

فقوله تعالى : « **وضربت عليهم الذلة والمسكنة** » (٧٤) •• اســتعير

(٧٣) التكوير : ١٨ (٧٤) البقرة : ٦١

فيه الضرب لحصول الذلة لهم ، والحصول فى الضرب آكد وأبلغ لأنه أشد ثباتا وأقوى لصوقا ، والرمانى لم يقف عند هذا الحد من المغـزى أعنى التوكيد والمبالغة فى لزوم الذلة لهم ، وإحاطتها بهم ، وهذا حسن ، ولكـن الرمانى مع ذلك يستوحى كلمة ضرب ويستخرج منها معنى الامتهان والإذلال والنقص ، وهذا المعنى ناشب بها من استعمالها فى مثل قولنا ضرب فلان فلانا أو ضربته بالعصا وان كان المراد بالضرب هنا ضرب الخيمـة ولكن هـذا المستكن فيها يثيره سياق دون سياق فلا تراه يلوح فى مثل قوله :

ان السماحة والمروءة والندى   فى قبة ضربت على ابن الحشرج

فلا قيمة لما قاله معلق الرسالة معترضا على استخراج هذا المعنى مـن الكلمة « لأن العرب يسـتعملون هـذا الاسـلوب حيث لا يلحظ الاذلال والنقص » وذكر البيت .

والسياق كما قلنا يثير من خبيئات الكلمات ومما هو مندس فى معاطفها ما يقتضيه من الألوان الملائمة والخيوط الجارية فى نسج سياقه ، فالإذلال المختبىء فى كلمة ضرب يظل غير مثار فى سياق السماحة والمروءة والندى ، ولكنه يلوح فى سياق الذلة والمسكنة وغضب الله .

ويلفت الرمانى إلى ما فى الاستعارة من إحضار المعنى وابرازه بواسطة نقله الى المحسوسات ، وتصويره فى صورتها ، وحين يقول الرمانى عن هذا الاسلوب إنه أبلغ لا يكون المعنى زيادة فى الصفة المرادة التى هى الجامع ، وإنما هو أبلغ إلى النفس أى أسرع بلوغا إليها ووضوحا لديها ، فقـوله تعالى : **« ولنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر » (٧٥) ..** يقول فيه الرمانى : حقيقته لنعذبنهم ، والاستعارة أبلغ لأن إحساس الذائق أقوى لأنه طالب لإدراك ما يذوقه ، ولأنه جعل بدل إحساس الطعام المستلذ إحساس الآلام لأن الأسبق فى التذوق ذوق الطعام ، فالإحساس بألم العذاب وإن لم يكن من المعنويات إلا أن العبارة عنه بذوق اللسان أوضح وأظهـر لأن الذائق يتجه إلى الشىء الذى يريد ذواقه وهو منتبه اليه .

وكذلك يعتمد القرآن مألوف العـادة فى بيـان الحقـائق غير المألوفة

---

(٧٥) السجدة : ٢١

والتجارب الغريبة وقد أشار إلى مثل هذا فى التشبيه ، فالنوم من التجارب المعتادة وإذا أحلنا على هذه التجربة حقيقة خفية أظهرتها ، والنوم أقل من الموت فى فقد الادراك ، ولكن القرآن لا يلتفت الى هذا وانما يلتفت الى وضوح الإحساس بالحقيقة فيستعير الرقاد للموت فى قوله تعالى :

« يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا » (٧٦)

يقول الرماني : « حقيقته : من مهلكنا والاستعارة أبلغ لأن الإنسان الواحد يتكرر عليه النوم واليقظة وليس كذلك الموت والحياة » .

الاستعارة هنا تقوم على إلحاق الكامل فى الصفة بالناقص فيها ، ولكنها تعتمد إلحاق الناقص فى مقدار الإحساس بالصفة بالكامل فى هذا ، وهذا هو معنى الأبلغية ، ولهذا قلنا إنها البلوغ بالحقيقة إلى النفس .

ومن أجلّ ما أحْضِرت فيه المواقف النفسية وتصورت فى هيأة حسية ما لخصه القرآن من محاولة إبليس مع أبينا آدم وأمنا حواء وكيف وسوس لهما وأغراهما بالشجرة وأوهمهما أنها شجرة الخلود ، وأن من أكل منها تذهب عنه بشريته ، ويتحول إلى ملك ، ويستعصى على الفناء ، وأخذ يردد هذه الإغراءات بصوت خافت ، ويقسم على صدقه ، وأنه لهما لمن الناصحين، حتى إذا فعلت وسوسته بأبوينا ما فعلت وأنسا إلى ما أشار اليه قال القرآن يجمع كل هذه الملابسات ويجسدها : **« فدلاهما بغرور » (٧٧)** ..
قال الرماني : « حقيقته صيّرهما إلى الخطيئة ، والاستعارة أبلغ لإخراجه إلى ما يُحس من التدلى من علو الى أسفل » .

والتدلى هنا مناسب من وجوه كثيرة منها أنه ليس سقوطا سريعا وإنما كان أبونا صلوات الله عليه يتجه إلى ما جرت به الحكمة ببطء شديد ، فلم ينصرف إلى الشيطان ، ولم يركض فى واديه ، وانما كان معلقا بين الصواب والخطأ ، يقترب ويتدلى ، ومنها أنها ترشد بحركتها البطيئة ، وحالة عدم القرار الثابت إلى حالة الإغراء التى يقع فيها الإنسان فى مثل هذا الموقف .

ومن الاستعارات التى حسن تعليق الرماني عليها وأشار فيها إلى أن

---

(٧٦) يس : ٥٢

(٧٧) الاعراف : ٢٢

الأبلغية تعنى بلوغ الحقيقة إلى النفس بالوسيلة التصويرية التى هى أسهل وأمكن ، تعليقه على قوله تعالى : « **لا يزال بنيانهم الذى بنوا ريبة فى قلوبهم الا أن تقطع قلوبهم** » (٧٨) ..

وقوله تعالى :« **أفمن اسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير** » (٧٩)

والبنيان هنا هو بناء يقام من الاعتقاد فى القلوب والنفوس ، وهو فى الآية الأولى ريبة وشك ، وهو ثابت فى قلوبهم لا يبرحها إلا إذا تقطع بتقطع هذه القلوب ، وانهدم بانهدامها ، وفى الثانية بنيان من الاعتقاد فى الله والخوف منه وتقواه .

يقول الرمانى : « هذا مستعار وأصل البنيان إنما هو للحيطان وما أشبهها وحقيقته اعتقادهم الذى عملوا عليه ، والاستعارة أبلغ لما فيها من البنيان بما يحس ويتصور » .

ويلفت الرمانى إلى ما فى تركيب الآية الأولى من تصوير ناشىء من الاسناد ، فالبنيان ليس ذا ريبة وانما هو بنيان من الريبة كما تقول هو خبث ، وليس هذا كقولك : هو ذو خبث ، ويشير الرمانى إلى أن هذا التصوير لا يكون إلا إذا كان الكلام هكذا من غير تقدير محذوف ، يقول الرمانى : « فجاء على البلاغة لا على الحذف » وكأن الحذف لو لحظناه تنطفىء به بلاغة الكلام ويذهب ماؤه ولو لم نقدر المحذوف ، وليس من المقبول عند الشيخ أن يكون هذا التخييل من عطاء الحذف لأن الحذف يكون عنده للإيجاز فقط .

وهذا هو أصل ما قاله عبد القاهر فى بيت الخنساء : « فإنما هى اقبال وادبار » حين أشار إلى أننا إذا جعلنا أصل الكلام « فإنما هى ذات إقبال » أفسدنا الشعر على أنفسنا وخرجنا الى كلام بارد مغسول .

وهذا أيضاً أصل ما قاله فى دراسة الحذف حين علّق على بعض الشواهد بأن هيأة الكلام ونصيته تروم منك ألا تخطر المحذوف فى النفس لأن الكلام يسقط بهذا (٨٠) .

---

(٧٨) التوبة : ١١٠
(٧٩) التوبة : ١٠٩
(٨٠) ينظر دلائل الاعجاز ص ٩٨ ، ١٠٠

وقد لفت الرماني لفتة خفية إلى باب جليل من أبواب بحث الاستعارة ، وأظنه لم يفتح بعد ، ذلك هو تصنيف الصور الحسية إلى أنواع الحس من بصرية وسمعية ولمسية ، وهكذا تدرس في هذا الباب ضروب الحس كما تدرس المعاني التي نقلت إليها من حيث طبائعها وإدراك النفوس لها فيقال مثلا إن العلم والحجة والرشاد ، تنقل غالبا إلى صور بصرية ، فيستعار لها النور أو الصراط المستقيم ، ويتبع ذلك وصف العماية والجهل بالظلمة وتستعار له أو يقال فيه : تفرقت بهم السبل ، كما قال سبحانه : « **فتفرق بكم عن سبيله** » (٨١) .. أى ضللتم الصراط المستقيم وذهبتم في طرق متفرقة شتيتة ، وفي قوله « تفرق بكم » ضياع واستهواء . وقد ترى أن الصور البصرية أكثر شيوعا : تجد منها قوله : « **فدلاهما بغرور** » (٨٢) وقوله : « **فنبذوه وراء ظهورهم** » (٨٣) .. وقوله : « **لا يزال بنيانهم الذى بنوا ريبة** » (٨٤) وقوله : « **ويبغونها عوجاً** » (٨٥) وقوله : « **واشتعل الرأس شيباً** » (٨٦) ..

وقد تكون الصورة بصرية ولمسية معا ، كما في قوله :

« **نقذف بالحق على الباطل فيدمغه** » (٨٧) ..

وقد تكون لمسية فحسب كقوله :

« **غير ذات الشوكة** » (٨٨) .. وقوله « **مستهم البأساء والضراء** » (٨٩) ..

وقد تكون سمعية فقط كقوله :

« **سمعوا لها شهيقا وهى تفور** » (٩٠) وقوله : « **ولما سكت عن موسى الغضب** » (٩١) ..

وهذا باب واسع يلزم لدراسته مقدمة موجزة في وسائل الادراك ، وتحديد مراتبها وأثرها في الحس والشعور ، وما يحدثه التعاون بينها من أثر ، ولماذا نجد بعض الوسائل البيانية تنقل الحقيقة من وسيلة الإدراك البصرية مثلا إلى وسيلة إدراك قلبية ، كما في قوله : « **لما طغى الماء** » (٦٢) . فالطغيان من الحقائق النفسية ، وقد نقل العلو الذى هو من المدركات

---

(٨١) الانعام : ١٥٣ (٨٢) الاعراف : ٢٢ (٨٣) آل عمران : ١٨٧
(٨٤) التوبة : ١١٠ (٨٥) الاعراف : ٤٥ (٨٦) مريم : ٤
(٨٧) الانبياء : ١٨ (٨٨) الانفال : ٧ (٨٩) البقرة : ٢١٤
(٩٠) الملك : ٧ (٩١) الاعراف : ١٥٤ (٩٢) الحاقة : ١١

البصرية والتى يمكن أن يتحقق عن طريقها الاحساس بالهول إلى الطغيان ، وكان للاسلوب من التأثير ما ترى ، ثم لماذا نجد بعض الصور ينقل فيها الشيء من حاسة إلى حاسة مثل ذوق العذاب فالإحساس بالعذاب يكون غالبا إدراكا لوجعه وألمه ، والحقيقة هنا تنتقل من الملموسات الى المذوقات .

أقول ان الرمانى أشار إلى هذا الباب كله فى تعليقه على قوله تعالى : « **لتخرج الناس من الظلمات الى النور** » (٩٢) .. قال : « والاستعارة أبلغ لما فيه من البيان بالاخراج إلى ما يدرك بالابصار » وحسبنا منه هذه الاشارة فى فتح هذا الباب .

وفتح الرمانى أيضا بابا واسعا يصح أن نسميه معجم الاستعارة عند الأديب والشاعر تتحدد فى عمله الكلمات المستعارة ، ومعانيها المنقولة إليها ، كما تتحدد الصور وضروب المجاز وضروب التشبيهات والكنايات ويقال إن لفظ كذا يغلب جريانه فى شعره على سبيل الاستعارة لكذا ، وأن الصورة التى تتركب من كذا يجريها غالباً فى سياق كذا ، وأن التشبيهات بكذا مفردة أو مركبة مرسلة أو مؤكدة غالبا ما تجرى عنده فى سياق كذا ، وأن التشبيهات عنده أكثر من الاستعارات ، وأن الضرب الفلانى من التشبيه عنده أكثر من غيره ، وهكذا كما يقال إنه أول من أجرى تشبيه كذا بكذا ، وأنه كلف بكشف العلاقات الخفية أو ليس كذلك ، وقل مثل ذلك فى كل مجاز وكل كناية . وفى نهاية هذا الاستقصاء والتصنيف والتحليل نقول مثلا إن تحريكه للمعجم اللغوى كان قويا أو ضعيفاً ، وأنه ارتاد بالألفاظ والصور آفاقا جديدة ، أو ليس كذلك ، وهكذا نحسب حسابا دقيقاً نشاط نفسه ، وحركة خياله ، ويتحدد لنا بدقة ما أضافه للغة من صور جدد بها نشاطها ، وأفسح خيالها ، وإذا أضفنا إلى هذا ان القدماء أشاروا الى أودية الشعراء التى هم بها أكثر هيمانا فذكروا أن وادى ذى الرمة مثلا الخرائب والقفار ، وأوصافها ، وهو حين يكون فى واديه ينفتح له الشعر ، وتنثال عليه لحونه ، وتتواثب حوله صوره ، وهكذا أبو دلامة فى وصف الخيل والأعشى فى وصف اللهو ، وامرؤ القيس إذا طرب ، والنابغة إذا رهب ، وزهير اذا رغب ، الى آخر

---

(٩٢) ابراهيم : ١

ما تراه من توصيف جليل لأحوال الشعراء ، والأجواء التى فيها يتدفق ماؤهم وتهطل عليهم سحائبهم .

ويمكن أن نقتحم هنا بابا آخر من أبواب المغامرة ونقول إنه يمكن فى هذا الإطار أن نصنف معجما مجازيا آخر فى الشعر مهتدين بوهج كل واحد من هؤلاء فى واديه ، فندرس صور القفار والبرارى ، ومجازات الخمر واللهو ، وتشبيهات الخيل والوحش ، وهكذا تنفتح للبحث آفاق وآفاق ، وكل هذا مستمد من إشارات القدماء ويكفى فى فتح هذه الأبواب وتوجيه الفهم اليها أن نقرأ قول الرمانى فى قوله تعالى : **« واذا رأيت الذين يخوضون فى آياتنا »** (٩٤) :

« كل خوض ذمّه الله تعالى فى القرآن فلفظه مستعار من خوض الماء »

ويقول فى قوله تعالى : **« لتخرج الناس من الظلمات الى النور »** (٩٥) :

« كل ما جاء فى القرآن من ذكر الظلمات والنور فهو مستعار » .

واضح جدا أن هذا استقصاء لمعجم المجاز فى القرآن ، وتحديد بعض ملامحه ، والواجب أن يتم هذا البحث من بحوث البيان فى القرآن ، وأن يتم أيضا فى كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأن ينقل إلى غيره من كلام أهل الرشاد كأبى بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلى ، ومعاوية ، وغيرهم من الخطباء والشعراء ، وكل من تكلم كلاما له فى ميزان بلاغة اللسان وزن يقام .

ويمكن أن ينتفع بنتائج هذا الحصاد الضخم فى صياغة قوانين المجاز صياغة جديدة تستضىء بهذه البحوث الضافية وتستدرك على كثير من مقرراته .

وهناك إشارة أخرى فى دراسة الرمانى للاستعارة هى إهتمامه الكبير بعرض الشواهد حتى كادت تكون دراسته هى هذا العرض والتحليل فحسب ، ولم يشغل بالتحقيقات النظرية إلا فى حدود ضيقة جدا ، ذكر فيها حد الاستعارة ، وأنها تختلف عن التشبيه ، وأنها تفيد فضل بيان

---

(٩٤) الانعام : ٦٨.

(٩٥) ابراهيم : ١

لا يكون بالحقيقة ، ثم التفت الى تذوق الصور ، فذكر خمسا وأربعين صورة يستطعمها بذوقه وبصيرته المستنيرة ، ويركز عطاءها فى كلام شديد التركيز ، وكأنه بهذا يخط طريق دراسة هذه الفنون ، وأنه ينبغى أن تكون أكثرها تحليلا وتذوقا ، وألا تطغى الحدود والأقسام ، وإنما يجب أن يكون الاشتغال بالتحديد والتقنين بمقدار بيان الفروق ، ثم يتجه البحث الى المقصود الأصلى ، وهو تذوق الصور وألوانها ، وإشاراتها ، ولا بأس أن تكون هناك إشارات للفروق والحدود فى ضوء التحليل . واعلم أن التذوق الذى يوجه إليه أمثال الرمانى هو التذوق المؤسس على العلم الواعى باللغة وطرائقها وليس هو ذوق العاطلين الذين أفسدوا هذه الكلمة لما كثر دورانها فى كلامهم .

وهناك إشارة أخرى فى دراسة الرمانى .

هى أنه ذكر الاستعارة بابا من أبواب بلاغة القرآن التى أعجزت الناس ولم يبين كيف كانت هذه الاستعارات من دلائل الاعجاز ، وكذلك فعل فى التشبيه والإيجاز وبقية الأبواب ، وكأنه يلفت هنا إلى باب كبير من أبواب البحث على حد ما ذكرنا فى التشبيه ، وعبد القاهر ـ كما ألمَعْنَا ـ يرشدنا إلى دراسة تراث العلماء واستقصاء اشاراتهم ، ويقول : إن أكثر كلامهم كالإشارة إلى موضع الخبىء ليعرف ، فهم لا يكتشفون الخبىء ولا يعرفون الناس به ، وإنما يشيرون إلى موضعه ، وعلى من يأخذ عنهم أن يذهب إلى هذا الموضع ، وأن ينقب فيه حتى يقع على الخبىء ثم يفحصه ويتعرف عليه ، وهكذا ، وفى ضوء هذه المقولة التى تعتبر عندنا منهجا يتسع فيشمل أصول البناء الحضارى والفكرى بأوسع معانيه ، والتى هى إبطال للمقولة الضارة التى تقول : «ما ترك الأول للآخر شيئاً » أقول:إن الرمانى يرشدنا إلى بحث الاستعارة التى عرفها اللسان وأغراضها التى سيقت فيها ومدى وفائها ، ثم ندرس استعارات القرآن ، ونحدد أغراضها ، وسياقاتها ، ومدى وفائها بهذه الأغراض ، وأن نحدد بدقة أبواب المعانى التى جرت فيها الاستعارات القرآنية ولم يعهدها اللسان ، وهذا باب واسع جداً يحتاج إلى تضافر جهود ، والأمر فيه ملبس غاية الإلباس ، وخصوصا فى تلك الأبواب التى يبدو أنها مشتركة ، فاذا كانت هناك استعارات قرآنية

جرت فى أودية من المعانى التى تناولها الشعراء مثل وصف السحاب وأثره فى الأرض ، والحديث عن الحرب وشوكتها ، وإقبال الصبح ، أو إقبال الليل ، أو وصف الشيخوخة ، أو الريح السموم ، أو ما شئت من هذه المعانى التى تجدها فى القرآن والأدب ، فإن دراسة هذه الاستعارات المتشابهة تكشف الفرق الواضح بين الكلامين •

خذ من ذلك ما استجادوه وتناقلوه من وصف الشَّيْب فقد ذكروا أن من جيده قول الفرزدق فى وصف ظهوره :

والشيب ينهض فى الشباب كأنه ليل يصيح بجانبيه نهار

ومن أجود ما قيل فى الأسف على الشباب قول أبى العتاهية :

عَرِيتُ من الشباب وكان غضًّا كما يَعْرَى من الورق القشيب
ألا ليت الشباب يعود يوما فأخبره بما فعل المشيب

ومن أجود ما قيل فى وصف الشيخوخة قول أبى الطَّمحان :

حَنَتْنى حادثاتُ الدهر حتَّى كأنِّى خاتل أدنو بصَيْد
قريبُ الخَطْوِ يَحْسِبُ مَن رآنى ولستُ مقيدا أنى بقيد

وقول غيره :

كفى حَزَنًا أنِّى أدِبُّ على العصا
فيأمَنُ أعدائى ويَبْغضنى أهلى

ويوصى بى الوغدُ الضعيف مخافة
علىَّ وما قام الحواضن عن مثلى

أقيمُ العصا بالرجل والرجل بالعصا
فما عدلت ميلى عصاى ولا رجلى

تأمل هذا كله ، ثم تأمل قوله تعالى :

« قال رب انى وهن العظم منى واشتعل الراس شيبا » (٩٦) ••

---

(٩٦) مريم : ٤

وانظر كيف وقعت كل كلمة فى الجملة القرآنية موقعاً تفتح به أفقاً رحبا من المعنى ، وكيف قال : « وهن العظم » .. ولم يضف الوهن فى اللفظ إليه ، وكيف نص بهذا على أن أشدّ ما فيه وأصلبه قد أصابه الوهن فكيف غيره ، وكيف أفادت كلمة الاشتعال معنى العموم والإسراع ، وكأن العمر قد احترق ، والشباب صار رماداً ، ثم لماذا لم يقل اشتعل شيب رأسى جريا وراء أصل التعبير ، وإنما أضاف الاشتعال إلى مكانه وجعله وصفا له.

لا تحسبن أنى أغْدِفُ على ما فى الشعر من دقة التصوير واتقان الصنعة ، فان فيه من ذلك ما جعله من المختار عند أهل الطبع ، وقد استجادوا من بيت الفرزدق كلمة : « ينهض » لأنها تصف سرعة انتشار الشيب ، وليس هذا لو قال مكانها : « يظهر » واستحسنوا ملاحظته الدقيقة لما يقابلها فى الصورة الثانية ، حيث قال : « يصيح » .

وترى أبا العتاهية صار فى شعره جذعا جافا يلتفت نحو الشباب بقلب موجوع ، وليس بعد تصوير أبى الطمَحان غاية .

ولكن سخاء الجملة القرآنية واتقان بنائها ، ودقة تصويرها شىء غير هذا كله .

وتحليل هذا وذاك تحليلا مفصلا يشرح كل خطراته ، ومضموناته الروحية الخفية المستكنة وراء كلماته هو الذى يكشف الفروق الجهيرة بين هذه الاستعارات ولن ننهض به فى تلك العجالة وإنما ننبه فقط إلى ما يجب بحثه.

وخذ شيئاً مما قالوه فى وصف الصبح .

قال أبو هلال فى ديوان المعانى : ومن أجود ما قيل فى الصبح قول الأعرابى :

كأن شميط الصبح فى أخرياتها
ملاء يُنقىَّ من طيالسة خُضر

تخال بقاياها التى أثأر الدُّجى
تَمشُّ وشيعاً فوق أردية الفجر

الشميط ما خالط سواده البياض . وشبهه الشاعر بملاء أبيض ينقى من

سواد ، ثم ذكر أن بقايا الليل فى الصبح كأنها خيوط سود فوق أردية الفجر، والوشيعة : لفيفة من غزل وتسمى القصبة •

وهذه أبيات مستحسنة عند أهل الأدب ولها قصة طريفة فى ديوان المعانى [٩٧] •

وقال بعض الأعراب :

والليل يطرده النهار ولا أرى
كالليل يطرده النهار طريدا

وهو من الشعر المطبوع كما قال العسكرى ••

ومن النادر فى هذا قول ذى الرمة :

وقد لاح للسارى الذى كمَّل السُّرى
على أخريات الليل فَتْقٌ مُشَهَّرُ

كلون الحصان الأنبط البطن قائما
تمايل عنه الجُل واللون أشقر

ومن الاستعارات المصيبة فى وصف الصبح قول سالم بن وابصة :

على حين أثنى القوم خيرا على السرى
وطار بأخرى الليل أجْنِحةُ الفَجْرِ

وقال ابن المعتز وهو أغرب ما قاله محدث كما يقول أبو هلال :

وقد رفع الفجرُ الظلام كأنه
ظليم على بيض تكشف جانبه

وقال أيضاً :

ألا فاسقنيها والظلام مُقوض
وخيل الدجى نحو المغارب تركض

---

(٩٧) الجزء الأول ص ٢٥٥

كأن الثـريا فى أواخـــر ليلهـــا
تفتـــح نـــور أو لجـــام مُفَضَّض

وقال السرى :

وشرّد الصـــبح عنـا الليـــل فاتضحت
ســطوره البيض فى راياتـــه الســـود

وقد استحسن الجاحظ قول ذى الرمة :

أقامت به حتى ذوى العـــــود وانثنى
وســـــاق الثـــريا فى ملاءته الفجـــر

تأمل كل هذا ثم اذكر قوله تعالى :

« فلا اقسم بالخنس . الجوار الكنس . والليل اذا عسعس . والصبح اذا تنفس . انه لقول رسول كريم » (٩٨) ..

لا شك أن كل الذى قالوه لا يصف حركة الصبح والحياة كلها معه ، كما تصفه كلمة : « تنفس » وهذا واضح .

وتأمل ما قالوه فى إقبال الليل وموت النهار ، والنور المذعور الخطـا نحو المغيب ، والشمس الباكية تخطر فى دامى الجلابيب ..

أو كما يقول ابن الرومى وهو من المختار :

إذا رَنَّقَتْ شمس الأصـــيل ونفَّضتْ
على الأفق الغـــربى ورســـا مزعزعا

وودَّعت الدنيـــا لتَقْضِىَ نحبهـــا
وشـــوّل باقى عُمْـــرها وتشعْشعـــا

ولاحظت النـــــوّار وهى مريضـــةٌ
وقد وضَعتْ خدًّا على الأرض أضرعـــا

كما لاحظت عُـــوّادَه عين مُدْنِف
توجَّع من أوصـــابه ما توجَّعـــا

(٩٨) التكوير : ١٥ ـ ١٩

وظلّت عيــون الروض تَخْضَلُ بالندى
كمــــا اغـــرورقت عين الشـــجيّ لتدمعا

تَبَيّن إغضـــاء الفـــراق عليهـــــــما
كأنهمـــا خـــلا صـــفاء تودّعـــــا

ادرس هذه الصور وأحكم تذوقها ثم اقرأ قوله تعالى : **« يغشى الليل النهار يطلبه حثيثاً »** (٩٩) .. يظهر لك ما نريد .

وتأمل ما قالوه فى وصف السحابة ، وعملها فى الأرض ، وصلتها بالنبات وكيف ترضع منه « جنين النبت » وحال ريحها ، وأنها « عليلة أنفاس الرياح يُعل بماء الورد نرجسها الندىّ » وأن نسيمها يشق « جيوب الورد » وأنه « متى ينظر الى الما ءيبرد » كما يقول السرى الموصلى ، أو أنها حين يضيق الجو عن مجالها ، وتعجز الريح عن حملها ، تدنو من الأرض وكأنها تسألها عن حالها ، وحين يحس بها الزهر الصغير يمد أذنه « ليصغى إلى مقالهـــا » ويكاد ينهض لاستقبالها ، كما يقول البحترى ولهم فى هذا الباب أفانين تخلب العقول والقلوب .

اقرأ ما شئت من هذا ثم اقرأ قوله تعالى :

« والذى نــزل مــن الســماء ماء بقــدر فأنشرنا به بلدة ميتــاً ، كذلك تخرجون » (١٠٠) ..

وتأمل ما وراء كلمة « أنشرنا » والنشر معناه التفرق ، ومنه قولهم:اللهم اضْمُمْ نشرى ، ورأيت القومنشرا ، ويفيد هنا أن النبات يظهر متفرقا فى مساقط السحابة ، وسمى البعث نشرا لأن الناس يبعثون من قبورهم المتفرقة فى مناحى الأرض ، وهذا وجه من وجوه الملاءمة . وأكرر هنا أنى لا أدرس هذا الباب الذى انفتح لنا حين فكرنا فى طريقة الرمانى لنجد لهـــا وجهـــا ، وتحليل هذه الصور وتذوقها ومقارناتها عمل محتاج إلى جهد وهذا الذى نقوله ليس شيئاً بالنسبة لما نجده .

وينبغى ألا نغفل الغرض الذى يرمى إليه الكلام ، وحسبك أن تنظـــر

---

(٩٩) الاعراف : ٥٤ (١٠٠) الزخرف : ١١

إلى سمو الغرض الذى تجرى فيه الآية الأخيرة ، وكيف جاءت لتلفت الإنسان إلى التفكير فى السحاب وفعله فى الأرض ، واستشفاف دلائل الربانية وتعميق الإيمان بالله الواحد القادر ، ووراء ذلك ما وراءه من تحديد الأهداف والخطوط الرئيسية فى حياة الناس ، وكل ذلك مما لا عهد لبيان القوم به • فإذا كان القوم قد وصفوا السحابة ، والغيث والنبات فإنهم لم يلفتوا إلى الغيب الذى وراء ذلك ولم تتجاوز أشعارهم ما تراه عيونهم ، وكذلك وصفهم للغروب والنهار والليل ، بينما تأتى الاستعارة القرآنية لا لتصف هذه المشاهد فحسب وإنما أيضا لتوظفها توظيفا فكريا ووجدانيا راقيا : « **وآية لهم الليل نسلخ منه النهار** » (١٠١) •• ليس المراد وصف الليل وهو يزحف على بقايا النهار ، وإنما المهم النظر إلى الاقتدار الهائل الذى وراء ذلك ، وهكذا تتراحب الآماد وراء الكلمة تراحبا يجعلها غير الذى مضى فى شعر القوم •

* * *

● **التلاؤم :**

يلتقى هذا الوجه مع الفواصل ، والتجانس فى أن ثلاثتها تنظر إلى البناء الصوتى فى أسلوب القرآن الكريم • وتلفت إلى ما فيه من التفوق والتأثير ، والعناية بمذاقة حروف العربية وتعديل مزاجها من البحوث الباكرة فى هذا اللسان ، لأن هذه الناحية هى جوهر اللغة وأصل مادتها ، وليست دراسة الصرفيين إلا بحثا فى القوانين المحكمة التى أقامت عليها سليقةُ القوم أصول اللسان ، والنظر فيها هدى أهل العلم إلى حقيقة مهمة وراء أكثر الأحكام فى التصريف ، والاشتقاق وهى الخفة ، تجد ذلك فى الإعلال والإبدال ، والإدغام ، والحذف والقلب ، وغير ذلك مما يعترى الكلمة •

وقد عنى العلماء بدراسة مخارج الحروف ، وما يعترى التَّنَفّس من أحوال ، بَدْءًا من انباضه وانبعاثه وحركة الأعضاء معه ما يشكل أوصافه من الرخاوة واللين ، والشدة ، والجهارة ، والإطباق والاستعلاء ، وما يحدث

---

(١٠١) يس : ٣٧

من احتكاك صوت بصوت أو امتزاجه به ، أو إشرابه بعض أوصافه ، إلى آخر هذا الباب المتراحب ، وكل ذلك دراسة فى التلاؤم وتعديل مزاج الكلام، وقد برع فى عصر الرمانى رجال فى هذا الباب كالشيخ أبى الفتح الذى قالوا فيه « إنه لم يكن شىء فى علومه أكمل منه فى التصريف ، ولم يتكلم أحد فى التصريف أدق من كلامه » .

وليس هناك فارق كبير بين النظر إلى تلاؤم الحروف فى الكلمة ، والنظر إلى تلاؤم الكلمة فى الكلام ، وإن كان القسم الأول قد استبد بأكثر جهود العلماء ، وكشفوا فيه عن دقائق ولطائف تشير إلى ما ينطوى عليه اللسان من حكمة ودقة ، كالذى تراه فى اهمال بعض الأوزان أو مجىء لفظتين أو ثلاث على وزن كذا ، أو أن الجيم لا تقارن القاف ولا الطاء ، ولا العين بتقديم ولا بتأخير ، وأن الزاى لا تقارن الظاء ولا السين ولا الضاد ولا الذال بتقديم ولا تأخير أو أن وزن كذا إذا وجد فهو فرع لوزن كذا . أو هو تداخل الأوزان وليس بأصيل فى اللسان إلى آخر ما فى هذا الباب من دقائق أعانتهم على تذوق الكلام ، ومعرفة طعوم الشعر ، ولم يكن من أهل العربية من خلت يده من هذا . العالمُ والشاعرُ فى ذلك سواء ، وكثير من الشعراء كانوا يتغلغلون إلى دقائقه ويَحْذُون فيه أهل الصناعة ، وأخبارهم فى ذلك مستفيضة .

أما دراسة تعديل مزاج الحروف فى الكلام فلم يتوفروا عليه ، ومرجع ذلك إلى أن دراسة تعديل الحروف فى الكلمة ، ومعرفة درجتها من الخفة والثقل ، والعذوبة وخلافها جزء أصيل فى هذا القسم الثانى .

وقد أفرده الرمانى بابا من أبواب بلاغة القرآن الفائقة ، وهو عنده نقيض التنافر ، وتعديل الحروف فى التأليف ، والتأليف على ثلاثة أوجه ، متنافر ، ومتلائم فى الطبقة الوسطى ، ومتلائم فى الطبقة العليا ، وهذا هو تقسيمه لطبقات البلاغة .

وقد جعل أوفى مراتب التأليف البيت المشهور فى التعقيد اللفظى :

وقبر حرب بمكان قفر
وليس قرب قبر حرب قبر

وجعل فى المرتبة الوسطى ومن أحسنها قول أبى حَيَّة النُمَيرْى :

رَمَتْنى وستر الله بينى وبينَها
عشيَّةَ آرامِ الكناسِ رميمُ

رميمُ التى قالت لجيران بيتها
ضَمِنْتَ لكم ألا يزالَ يهيمُ

ألا رب يوم لو رمتنى رميتُها
ولكن عهدى بالنضال قديمُ

أما المتلائم فى الطبقة العليا فهو القرآن .

وهذه الشواهد التى ذكرها مقتطعة مما ذكره الجاحظ ، فقد عرض له وهو يتكلم فى عيوب النطق والعلل التى بها ينحرف اللسان فلا يضرب على جواهر الحروف ومخارجها ، فيخرج لحنها الخالص ، وسواء كان ذلك لعيوب فى الخلقة كاللثغ ، والفأفاء ، أو لبقايا لكنة يرتضخها اللسان من إرث جنسه ، أو لما يعرض لصحيح النطق من سقوط الثنايا ، ثم رمى فى هذا الحديث قول الأصمعى :

« ومن ألفاظ العرب ألفاظ تتنافر ، وإن كانت مجموعة فى بيت شعر لم يستطع المنشد إنشادها إلا ببعض استكراه ، فمن ذلك قول الشاعر « وقبر حرب ... » ،

وعقب على ذلك باستخراج هذا المعنى من شعر الشعراء فأنشد قول خلف :

وبعض قريض القوم أبناء عَلَّةٍ
يكدُّ لسانَ الناطقِ المتحفِّظِ

وقول أبى البيداء :

وشعرٍ كبعرِ الكبش فرَّقَ بينه
لسان دعىٍّ فى القريضِ دخيلُ

وبين أن القريض الذى يقصده خلف هو ما كانت ألفاظه مُسْتَكرَهة

لا يقع بعضها مماثلا لبعض ، وأن الكلمة فيه ليس لهـا موقع مرضى بجنب أختها .

ثم قال « وأجود الشعر ما رأيته متلاحم الأجزاء سهل المخارج فتعـلم بذلك أنه أفرغ إفراغاً واحداً ، فهو يجرى على اللسـان كما يجرى الدّهان » .

وعقب على قول أبى البيداء بقوله : « فإنما ذهب إلى أن بعر الكبش يقع متفرقاً غير مؤتلف ، ولا متجاور ، وكذلك حروف الكلام ، وأجزاء البيت من الشعر ، تراها متفقة ملساً ، ولينـة المعاطف سـهلة ، وتراها مختلفـة متباينة ، ومتنافرة مستكرهة ، تشق على اللسان وتكدّه ، والأخرى تراها سهلة لينة ، ورطبة مواتية ، سلسة النظام خفيفة على اللســان ، حتى كأن البيت بأسره كلمة واحدة ، وحتى كأن الكلمة بأسرها حرف واحد » [١٠٢] .

وهذا كلام جيد ، وقد ذكر بعد ذلك أبياتاً للمتلائم منها أبيات أبى جَبَّة التى ذكرها الرمانى .

وقد نقلت هذا النص ، لأن الرمانى استخرج منه تعـديل الحروف فى التأليف وهو شىء يوشك أن يكون لفظياً بحتاً ، وهو ظاهر فى كلام الجاحظ وفى سياقه . ثم جاء عبد القاهر وساق هذه الأوصاف فى تعديل مزاج معانى الكلمات فى التأليف ، من حيث وقوع مجاريها فى اللسان على وفق وقـوع معانيها فى النفس ، وهذا أمر معنوى بحت ، قال : « وهل قالوا : لفظة متمكنة، ومقبولة ، وفى خلافه : قلقة وثابتة ، ومسـتكرهة ، إلا وغرضـهم أن يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك ، من جهة معناها ، وبالقلق والنبو عن سوء التلاؤم ، وأن الأولى لم تلق بالثانية فى معناها ، وأن السابقة لم تصلح أن تكون لِفْقاً للثالثة فى مؤداها » [١٠٣] .

الكلمة المستكرهة هى القلقة التى ينبو بها مكانها ، ويسوء تلاؤمها مع جاراتها ، ويكون ما بينهما كما بين أبناء العلات ، أو كما بين بعر الكبش ، ومرجع ذلك إلى ملاءمة المعنى للمعنى ، ووقوعه موقعه فى تولده وانبعاثه فى خواطر القلب .

---

(١٠٢) البيان والتبيين ج ١ ص ٨٧ وما بعدها .

(١٠٣) دلائل الاعجاز ص ٤٧ .

وقول الجاحظ : وأجود الشعر ما رأيته متلاحم الأجزاء .. استخرج منه عبد القاهر باباً جليلاً من أبواب الكلام يدق فيه النظر ، ويغمض المسلك، ووصفه بأنه النمط العالى ، والباب الأعظم (١٠٤) .

وعبد القاهر يذكر عيوب الكلام المتعلقة بتعديل مزاج أصواته ، ولكنها عنده فى حدود ضيقة جداً ، وقد كان فى زمانه من يرون مرجع الفصاحة والإعجاز إلى تعديل الحروف وإمتزاجها وتدافقها ، وسلامتها مما يثقل ، وقد كان يتجه إليهم فى كثير من دراسته جاهراً بضعف هذه الآراء ، كاشفاً عما تنطوى عليه من فساد الفهم ، والمخالفة لطبيعة بناء الكلام ، مؤكداً أن هذا التعديل له فى ميزان الكلام حَيِّز" ضيق جداً « وذلك أنا لا نعلم لتعادل الحروف معنى سوى أن تسلم من نحو ما نجده فى بيت أبى تمام : « كريم" منى أمْدَحْه والورى معى » وبيت ابن سيرين « وانْثَنَتْ نحو عزف نفس ذهول » .. وليس اللفظ السليم من ذلك بمعوز ، ولا بعزيز فى الوجود ، ولا بالشىء لا يستطيعه إلا الشاعر المفلق والخطيب البليغ » (١٠٥) .

ويرى أن ذلك العيب يعرض للشاعر إذا تكلف وتعمل .

وفى كلام عبد القاهر ما يوهم قصده إلى الرمانى ورد" كلامه ، وخاصة حينما يذكر أبيات أبى حية النميرى ، التى نقلها الرمانى من الجاحظ ، ويذكر فى عرضه هذه الشبهة : « إن من المتكلفين من يزعم أن الكلام فى ذلك على طبقات فمنه المتناهى فى الثقل المفرط فيه ، إلى أن يقول : وان الصفاء أيضاً يكون على مراتب يعلو بعضها بعضاً ، وأن له غاية إذا انتهى إليها كان الإعجاز » (١٠٦) .

وهذا الكلام قريب من كلام الرمانى حول الأبيات نفسها ، ولكن الذى ينفى هذا أن عبد القاهر لا يخالف من ذهب إلى أن التلاؤم وجه ينضاف إليه غيره ، وهذا مذهب الرمانى ، وإن كان عند عبد القاهر ليس شيئاً أكثر من ترك التكلف ، وأيضاً وصفه أصحاب هذه الشبهة بأنهم يقدمون على القول من غير روية ، ولا نظن أن عبد القاهر يرمى أبا الحسن بهذه .

---

(١٠٤) المرجع السابق ص ٧٥ .
(١٠٥) المرجع السابق ص ٥٤ ، ٥٥ .
(١٠٦) دلائل الاعجاز ص ٥٣ .

ولسنا مع الشيخ فى إهدار هذه القيمة الصوتية فى بناء الكلام ، ولعل عذره فى ذلك أنه كان يقتاد أبناء عصره قسراً إلى النظر فى جوهر صنعة الكلام وتأليفه ورصفه ، ونحته وسبكه ، وحين تعظم فى النفس العناية بشىء يصغر فيها العناية بغيره .

وقد أحسن الرمانى فى ذكر هذا الباب ، فقد أدرك أن الصوت الذى يسمع من القرآن فى تمازجه . وتموجه ، وتهاديه شىء خارق ، لم تألفه الآذان العربية ، وكأننا لو أغفلنا معانى الكلمات والجمل ، وأصغينا إلى هذا القرآن لحناً خالصاً ، ونغما صافيا ، لوجدنا فيه شيئا ليس فى الكلام ولا فى مقدور البشر ، وهو شىء يعرف بالطبع ، وبعض الناس أشد إحساساً بذلك وفطنة له من بعض « وإخلاف الناس فى ذلك من جهة الطباع كإختلافهم فى الصور والأخلاق » (١٠٧) .

وهذا كلام نفيس وبيان علله بالوسائل الصوتية الحديثة يعنى دراسة شاملة ودقيقة لخواص البناء الصوتى للقرآن الكريم ثم دراسة شاملة ودقيقة لخواص البناء الصوتى لما ألفته الآذان التى استمعت إلى هذا القرآن من شعر وسجع ورجز ، وبيان الفروق التى تنتجها هذه الدراسة . وهذا كما ترى باب متراحب والخوض فيه واجب .

والفائدة من التلاؤم « حسن الكلام فى السمع ، وسهولته فى اللفظ ، وتقبل المعنى له فى النفس » وهذه ثلاثة منفصلة فى مواقعها وآثارها ، فهناك الآذان واللسان والنفس ، وكل منها ميزان فى تقدير الكلام ، فالأذن تعرف الحسن والقبيح ، واللسان يذوق السهل والصعب ، والنفس تحس بما يؤنس وما يوحش ، وقد ذكر الرمانى فى الفواصل أن التشاكل فى مقاطعها « يوجب حسن الإفهام » وحسن الإفهام إنما يكون بحسن الإبانة ، وحسن الإبانة يعنى توخى أفضل الوسائل وأوضحها وأكثرها استيعاباً لأحوال المعانى ، وأهواء النفوس ، وإذا كان البناء الصوتى فى التلاؤم والفواصل موجبا حسن الإفهام كان ذلك غير راجع إلا إلى ما تحفل به أجراس الكلام وأنغامه من هواجس ، ونوازع ، بل ومن صور عقلية كما أبان أهل العلم .

---

(١٠٧) ثلاث رسائل ص ٩٥ ، ٩٦ .

الرمانى إذن ينتهى إلى خطأ الوقوف فى استخراج المعانى عند الكلمات والتراكيب وإنما يوجب استخراج أهواء النفوس ونوازعها وأصدائها وأضوائها من لحون الكلام ووسوسة أصدائه ، وما دام الكلام فى جوهره تجسيداً صوتياً لما يجده الناس فى عقولهم وقلوبهم فلا بد أن نفتق كل شىء فيه لنستوضح شيئاً مما جرى به قلب قائله حين انبعث منه ، وهذه جهات فى بحث الكلام لم تمهد سبلها أقلام العلماء بعد الرمانى ، بل وجدنا كثيراً منهم يجحد هذا الجانب ــ منهم عبد القاهر ــ ويعده أمراً لفظياً ، وينكر أن ترجع إليه بلاغة الكلام كما أشرنا .

وليس فى الدراسات الصوتية العربية الحديثة ــ إذا صح لنا أن نعدها عربية ــ ما يتجه إلى كشف أسرار أنغام الكلام كشفاً يعين على تفهم أسرار الأدب ، وإنما هى اجتهادات من الدارسين ، ورصد لما يجدونه فى نفوسهم من أثر هذه الناحية فيما يدرسون من شعر ونثر ، لأن علم الصوتيات عندنا لا تزال تثقله لكْنَة أعجمية تكفه عن بحث أسرار سليقة اللغة والأدب .

وقد حاول الأستاذ محمود شاكر وضع أصول دراسة جديدة وجيدة فى هذا الباب ، فى مقالات نشرها فى مجلة المقتطف منذ نيف وأربعين سنة بعنوان : « علم معانى أصوات الحروف » وأضاف إلى العنوان قوله : « سر من أسرار العربية نرجو أن نصل إلى حقيقته فى السليقة العربية » .

وقال فى معنى هذا العلم : « وأنا أريد بقولى معانى أصوات الحروف ما يستطيع أن يحتمله صوت الحرف ــ لا الحرف نفسه ــ من المعانى النفسية التى يمكن أن تنبض بها موجة اندفاعه من مخرجه من الحلق أو اللهاة أو الحنك أو الشفتين أو الخياشيم ، وما يتصل بكل هذه من مقومات نعت الحرف المنطوق ، وليست المعانى النفسية ــ أو العواطف أو الإحساس ــ هى كل ما يستطيع أن يحتمله صوت الحرف بل هو يستطيع أن يحتمل أيضا صورا عقلية معبرة عن الطبيعة وما فيها من المادة، وما يتصل بذلك من أحداثها أو حركاتها أو أصواتها أو أضوائها أو غير ذلك مما لا يمكن استقصاؤه إلا بعد طول الممارسة لوحى الطبيعة فى فطرة الإنسان ، وبعد دراسة اللغة ومفرداتها على أصل دقيق من هذا الباب ، والاحتفال فى كل

ذلك للتدبر والاستقصاء ، ومداورة اللسان على مخارج الحروف مع حسن التفطن للمعانى الأولية التى يمكن إعتمادها أصلا لمعنى الصوت فى حرف من حروف اللسان العربى » [١٠٨] .

وهذا كلام واضح فى صعوبة تجشمه ، وأهمية مباحثه وجدتها وطرافتها .

والتقاط المعانى الفطرية لأصوات الحروف يتطلب ثقافة خاصة ودربة عالية ، وطبعاً مهيئاً وبعد ذلك ربما لا يخال مقارباً ، وكنت أظنه لن يطرد بين يدى الأستاذ مع علمى أنه هُوَ هو ، وأنه هَمَّك من عالم ، وشرعُك من صدوق ، ولما تابعت ما درسه من ذلك وجدته قد استقام على منهج لاحب وطريق سديد ، قد راض الشيخ ــ رضى الله عنه ــ منه ما كان نافراً ، وألان منه ما كان عصياً ، وسهل منه ما استصْعب فقد أبان عن معنى الصوت الفطرى لحروف الهمزة ، والهاء والألف ، وهى كما قال : « الحروف الحلقية المطلقة التى تصوِّت حين تلاقى الهواء ولا يقف فى سبيلها ، ما ترتطم به من الثنايا والأضراس أو الشفة ، ولا يعمل معها اللسان عملا فى تكوين صداها أو جرسها » [١٠٩] . ثم أدار المعنى الفطرى لأصوات هذه الحروف على معانيها المختلفة فى الاستفهام والنداء ، والتعجب ، كما أداره مع هذه الحروف فى مواقعها من الضمائر « أنا وأنت » ومع غير الضمائر كما فى ألَّ وأجَّ ، وهجَّ وألَّ وهلَّ ، وأذَّ ، وغير ذلك مما لا يكشف عنه إلا بحث مفرد ، فاستقام له ذلك كله واطرد فى يسر وقرب لا تكلف ولا تعسف ، وكانت يقظته العجيبة ، وإدراكه لما بين المعانى من علائق وإحاطته الشاملة بمجارى الكلمات فى الشعر ، حتى كأن كل ما نطق به العرب معقود بطرف لسانه يستخرج منه ما يشاء ــ أقول كان كل ذلك وراء استقامة هذا الباب وتأتيه فى يسر ، وهذا لا يجعلنا نعتقد أن هذا الباب لا يعطى مقادته لغيره ، وإنما نعتقد أنه لو اتجه إليه أهل العلم ، وألحّتْ عقولهم عليه فسوف يقعون فيه على دقائق تكشف « لطف هذه اللغة وملابستها للطبع والطبيعة والفطرة ، وأن أصحاب هذا اللسان كانوا أرق الناس إحساساً ، وألطفهم فهماً ،

(١٠٨) مجلة المقتطف مارس ١٩٤٠ ص ٣٢٠ .

(١٠٩) المقتطف ابريل سنة ١٩٤٠ ص ٤٠٨ .

وأحسنهم تهدياً إلى المعانى ، وأثقفهم لسحر الطبيعة وأنغامها ولغتهـا التى تجرى فى أرواح الشعراء بالمعانى والأحلام » (١١٠) .

وقد ذكر الرمانى ما ذكره الخليل فى أسباب التنافر وهى القرب الشديد فى مخارج الحروف أو البعد الشـديد ، قال : « وذلك أنه إذا بعد البعـد الشديد كان بمنزلة الطفر ، وإذا قرب القرب الشديد كان بمنزلة مشى المقيد لأنه بمنزلة رفع اللسان ورده إلى مكانه » (١١١) .

وليس هذا تعليلاً سديداً لأننا نجد تلاؤماً فى مثل كلمة أم وقد جمعت طرفى المخارج ، كما نجد تلاؤماً فى كلمة أهل ، وعهد وأحسن ، وفى أوليها تقارب شديد ، وقد ذكر ابن جنى أنهم جمعوا بين حرفين من مخرج قدموا الأقوى على الأضعف نحو أهل واحد وأخ » (١١٢) .

والوجه أن يكون مرجع ذلك إلى الحس كما قال أبو الحسن فى طبقات التلاؤم هو ما ارتضاه البلاغيون المتأخرون .

وقد تعقب ابن سنان أبا الحسن فى تقسيمه التأليف إلى طبقات ثلاث وذكر أنه غير صحيح وقسمته فاسدة ورأى أن التأليف على ضربين متنافر ومتلائم « وقد يقع فى المتلائم ما بعضه أشد تلاؤماً من بعض » (١١٣) .

ووجه الرمانى فى ذلك أن المتلائم فى الطبقة العليا هو القرآن ، وأن الفرق ما بين تلاؤم القرآن وبين أفضل ما أبدعه المتكلمون والشعراء كالفرق ما بين قمة إبداعهم والمتنافر ، وابن سنان لا يرى هذا لأنه ينكر أن يكون القرآن متميزاً فى هذه الناحية « ولا فرق بين القرآن وبين فصيح الكلام المختـار فى هذه القضية ، ومتى رجع الإنسان إلى نفسه وكان معه أدنى معرفة بالتأليف المختار وجد فى كلام العرب ما يضاهى القرآن فى تأليفه » (١١٤) .

وهذا كلام فاسد والوجه ما قاله أبو الحسـن لأننا لا نجـد فى الكلام ما نجده عندما نقرأ سورة من سور القرآن ، ولم يذهب هذا وحده عـن

(١١٠) المقتطف يونيو سنة ١٩٤٠ ص ٦٠ .
(١١١) ثلاث رسائل ص ٩٦ .
(١١٢) ينظر الخصائص ج ١ ص ٥٤
(١١٣) سر الفصاحة ص ٨٩ .
(١١٤) سر الفصاحة ص ٨٩ .

ابن سنان وإنما ذهب عنه أيضا كل ما يتفوق به القرآن على بلاغة الناس ، ولم ير فى أسلوبه شيئاً خارقاً ، وإنما المعجز فيه هو الصرفة « وإذا عدنا إلى التحقيق وجدنا وجه إعجاز القرآن صرف العرب عن معارضته بأن سلبوا العلوم التى بها كانوا يتمكنون من المعارضة فى وقت مرادهم ذلك » (١١٥).

ثم أشار إلى أننا لو ذهبنا إلى غير هذا المذهب وقلنا ان القرآن معجز فى بلاغته فلسنا مضطرين الى تكلف القول بالتلاؤم لأن للبلاغة وجوهاً أخرى كثيرة ، من جملتها التلاؤم فى الحروف وغيره .

ووجه إنكاره أن يكون التلاؤم فى القرآن ظاهراً على غيره ، أن ألفاظ القرآن هى ألفاظ العرب فكيف نقول إن تعديل مزاج الحروف فى القرآن يفوق تعديل مزاج الحروف فى غيره ؟ والألفاظ هنا هى الألفاظ هناك .

وقد أغمض الأمير ابن سنان عن ذلك الإدراك النفيس الذى هدى إليه أبو الحسن فى تذوقه تلك المقاطع التى تصل الكلمة بالكلمة ، ورأى أنه يتولد عند ذلك درجات من التلاؤم ومذاقات الحروف تتفاوت تفاوتاً شديداً، وترقى مرقباً بعد مرقب حتى تنقطع دونها القوى والقدر .

وذلك لأن الحرف الأول من الكلمة يتمازج ويتشارب مع الحرف الأخير من الكلمة التى قبلها ، والحرف الأخير من الكلمة يتمازج كذلك ويتشارب مع الحرف الأول من الكلمة التى بعدها ، وأكثر الكلمات العربية على ثلاثة « حرف يبتدأ به ، وحرف يحشى به ، وحرف يوقف عليه » (١١٦) وبهذا يحدث تغيير كبير وتتوفر ممكنات كثيرة لصور من التعادل تتفاوت فيها لأنه يبقى من الكلمة غالباً حرف واحد لم يدخله التغيير ، على أننا لو حققنا وجدناه يداخله لأنه متأثر لا محالة بهذا التغيير المتجاور .

وقد شرح الرمانى هذا ووقع عليه ابن سنان وذلك فى مقارنة الرمانى آية : **« ولكم فى القصاص حياة »** (١١٧) .. ، **بأعدل ما قالوه فى معناها** وهو : « القتل أنفى للقتل » فقد ذكر أن الخروج من الفاء إلى اللام

---

(١١٥) المرجع نفسه .

(١١٦) الخصائص جـ ١ ص ٥٥ .

(١١٧) البقرة : ١٧٩

ـ يعنى قــوله تعالى : « **فى القصاص** » ـ **أعدل من الخروج من اللام إلى** الهمزة : « القتل أنفى » لبعد الهمزة من اللام وكذلك الخروج من الصاد إلى الحاء : « **القصاص حياة** » أعدل من الخــروج من الألف إلى اللام « أنفى للقتل » (١١٨) .

وهذا واضح فى بيان أن ملامســة صوت الفاء لصوت اللام . وملامسة صوت الصاد لصوت الحاء ، يحدث لوناً من التمازج فى هذه الكلمات الأربع هو منعكس لا محالة على بقية التعادل فى حروفها ، وهكذا كان أبو الحسن يسمع ويقول ..

وقد نظر الرمانى إلى أصوات الحروف المتجاورة فى الكلمتين ولم يعتبر أصوات حركات هذه الحروف مضموماً إلى أصوات الحروف فلم ينظر إلى كسرة الفاء وسكون اللام وهكذا .

وقد نظر الرافعى إلى أصوات الحركات واستخرج منها ضروباً من التلاؤم فذكر أن الحركات الصرفية واللغوية فى هذا التعديل والتمــازج تجرى فى الوضع والتركيب ، مجرى الحروف أنفسها فى أن بعضــها يهىء تمـــادل بعض وعذوبته ورقته وتنغيمه ، وقد تكون الحركة فى ذاتها ثقيلة ناشــزة مستكرهة فإذا جرت فى القرآن : « رأيت أصوات الأحرف والحركات قــد امتهدت لها طريقاً فى اللسان واكتنفتها بضروب من النغم الموسيقى حتى إذا خرجت فيه كانت أعذب شىء وأرقه ، وجاءت متمكنة فى موضــعها وكانت لهذا الموضع أولى الحركات بالخفة والروعة » (١١٩) .

وقد عرض لذلك صوراً أبان فيها هذه الحقيقة إبانة كاشفة ، وليس هذا بعيداً عن كلام الرمانى وإنما هو من جنسه ، وإن كان الرافعى قــد ألبس الفكر ثوب العصر ، ولا أزعم أنه أفادها من الرمانى ، وإن كان أشار إليــه اشارة قصيرة جامعة ، والأهم من ذلك أن القول بأن ما تسعه الأذن من تأليف صوتى خالص أحدثه التلاؤم والتعادل وجه من وجوه الإعجاز عند الرافعى ، وهو وإن كان ينهض عند الرمانى بالإعجاز مضــامناً غيره فهو عند الرافعى

---

(١١٨) ينظر ثلاث رسائل ص ٧٨ .

(١١٩) اعجاز القرآن ص ٢٥٨

وحده خارق . وذلك لأنه يمثل الكمال النغمى فى الفطرة الإنسانية للعربى والعجمى ، وإذا سمع الأعجمى لحناً موسيقياً عربيا قد يعجبه أو يوحشه وذلك لأن توزيع أنغام الموسيقى لم تتنزل على أساس الفطرة ، وإنما تنزلت على أساس حس منشئها وأحواله ، وفى ذلك تختلف الأذواق ، بخلاف ما فى القرآن فإنه : « أبلغ ماتبلغه اللغات فى هزّ الشعور واستثارته بين أعماق النفس ، وهو من هذه الجهة يغلب بنظمه على كل طبع ، عربى وأعجمى » (١٢٠) .

وهذا المعنى المعجز فى صوت القرآن كان كما يقول الرافعى هو الصدمة الأولى للأذن العربية ، وكان غالباً لهم على غيره ، ولهذا بنى مسيلمة مخاريقه على لحون وَهِم أنها تشبه لحون القرآن .

هذا شىء مما ذكره الرافعى فى هذا الباب وله فيه وفى غيره دراسات جادة فى الإعجاز يجب أن يتوفر لها بحث ، وخاصة أن بعض المتزيدين رمى فى وجهه ــ رضى الله عنه ــ ، مع أنه من ضعف الرأى وفسولته أن تذكر دراستهم عند ذكر دراسته أو تذكر أسماؤهم عند ذكره .

وقد ذهب الشيخ محمد عبد الله دراز رحمه الله هذا المذهب ، وذكر أن لحون القرآن خارقة وأنه : « أول ما يلاقيك ويسترعى انتباهك من أسلوب القرآن الكريم خاصية تأليفه الصوتى فى شكله وجوهره » (١٢١) ثم ذكر أنه إذا تهادى إليك صوت القرآن من بعيد بحيث لا تسمع جرس حروفه ، وإنما تسمع فقط حركاتها وسكناتها من قارىء يحسن إخراجها فسوف تجد فيها لحناً غريباً عجيبا لا تجده فى غيرها ثم قال : وهذا الجمال التوفيقى فى لغة القرآن لا يخفى على أحد ممن يسمع القرآن حتى الذين لا يعرفون لغة العرب » .

وهذا كلام قريب مما قاله الرافعى ، وليس بعيداً عما رمى إليه كلام الرمانى ، وكان الشيخ محمد عبد الله دراز رحمه الله قادراً على أن يضفى رداءه على كل فكرة ترامت إلى عقله من كلام العلماء ، وهذه فضيلة أهل

---

(١٢٠) اعجاز القرآن ص ٢٤٥ .

(١٢١) النبأ العظيم ص ١٠١ .

العلم ، وأنفاس الرافعى ليست غائبة عما كتب رحمه الله ، وكذلك عما كتبه الأستاذ سيد قطب رحمه الله ، وإن كانا لم يذكرا الرافعى ، وكتاب الأستاذ سيد قطب كان آخر الثلاثة تأليفاً ، وثانيهما نشراً لأن كتاب الشيخ دراز لم ينشر إلا بعد نيف وعشرين سنة من كتابته كما قال ، وهذه الكتب الثلاثة يجب أن تدرس بروح علمية جادة ، تطرح كل اعتبار إلا ما يوجبه النظر ، وبذلك تتحدد الأقدار ، ومما لا ريب فيه أن نقد الكتاب إنصاف لصاحبه واعتداد به ، فكم من كتب مشحونة بالأغاليط لم يلتفت إليها أحد .

ودراسة الرمانى للتجانس ليس فيها أكثر من أنه أقام هذا الباب من بعض صور المشاكلة ، وهى التى تطلق فيها لفظ الفعل على جزائه ، كما فى قوله تعالى : « **فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه** » (١٢٢) .. ومن بعض صور الجناس المعروفة .

ومما يذكر فى هذا الباب أن صور المجازاة التى أدخلها فى باب التجانس منطوية على هذا الاعتبار اللفظى من جهة العبارة عن المعنيين المختلفين بلفظ واحد إلا أنه جعل إطلاق لفظ الفعل على الجزاء استعارة ، وهذا غريب لأن العلاقة فيه ليست مشابهة وقد عده المتأخرون من صور المجاز المرسل لعلاقة السَّبَبِيَّة ، وحينئذ لا تكون مشاكلة لأن إلباس المعنى لفظ غيره فى المشاكلة لا يقوم على علاقة كعلاقات المجاز وإنما يسيغه الوقوع فى الصحبة فاختيار الجار لمَّا جرى مصاحباً لبناء الدار أُلقِىَ عليه لفظهُ وقالوا : بنيت الجار ، وهكذا ، لما وقع الجزاء فى سياق الاعتداء وصَحِبَه عُبِّر عنه ، وهذا تحليل لبناء الكلام يختلف عن اعتباره مجازاً مرسلا لأنه لا ينظر فيه إلى قوة السببية ، وإنما ينظر فيه الى تلك الناحية الفطنة الجريئة التى ترمى باللفظ فى غير جهته ، وتدل به على غير معناه ، وليس لعلاقة من تلك العلاقات التى طرقتها ألسنة المبينين وإنما جرأة واقتداراً وثقه بفطنة السامع ، وهذا من طرائق العربية الجليلة الذى يلتقى مع ما سماه أبو الفتح شجاعة العربية .

والذى ننهى به القول فى هذا البحث هو موقف الرمانى من السجع

---

(١٢٢) البقرة : ١٩٤ .

فقد حدد مفهومه بما يستكره منه ، أي بالذى تكون فيه المعانى تابعة للالفاظ ، والسجع عنده لا يطلق إلا على هذا « وهذا اصطلاح غريب جرى عليه غيره معه ولا مشاحة فيه » .

ولهذا عدّه عيباً ، وما دام كذلك فليس منه شيء فى القرآن ، والذى فى القرآن فواصل ، وهى بلاغة يحسن بها الإفهام بل هى من بلاغة القرآن المعجزة ، يعنى أنها فى أحوالها الصوتية ، وتلاؤماتها لمواقع المعانى ، والخواص المسموعة فى مجارى الآيات خارقة للعادة ، وهذا باب من البحث لا يزال بكراً (١٢٣) .

وكان الرمانى كثير الإفادة من الجاحظ . وكلاهما رأس فى المذهب إلا أنه خالفه فى موضوع السجع ، الذى دافع عنه الجاحظ دفاعاً مديداً وذكر أنه طريقة فى البيان لا محيد عنها عند أهل السليقة فى المقامات التى تقتضيها .

وقد سلك مسلك الرمانى المعتزلى العلامة أبو بكر محمد بن الطيب عين الأشاعرة ولسانهم فى زمانه ، ثم جاء عبد القاهر الأشعرى وأخذ برأى الجاحظ المعتزلى .

وقد ناقش هذه المسألة شيخنا الأستاذ سيد صقر ـ جعل الله له لسان صدق فى الباقين ـ مناقشة لم يدع فيها قولا لقائل ، فى مقدمته الفذة لكتاب الباقلانى . وسوف نعود إلى المسألة فى دراسة الباقلانى .

والذى أذكره هنا أنه يتكاثر فى كتب الكاتبين أن الأوائل لما توزعتهم المذاهب الكلامية استهلكت طاقاتهم فى نصرة المذهب ، وأنهم كانوا يغمضون عن الحقيقة أحياناً ابتغاء الظفر والظهور على الخصم لجاجة واقتدارا ، وليس هذا بالسداد ، وإنه من الخطأ أن يقال إن لدينا مذاهب فى البلاغة والإعجاز يمكن أن تضاف الى هذه الفرق فيقال مذهب المعتزلة فى الإعجاز أو مذهب الأشاعرة فى البلاغة إلا فى حدود ضيقة جداً ، ولا يجوز

---

(١٢٣) وعد الأستاذ الرافعى رحمه الله بكتابة كتاب برأسه فى أسرار الاعجاز يكون الغرض فيه « بيان الفروق بين نظم الآيات فى طولها وقصرها ، وبقوافيها وفواصلها ، ومناسبة كل منها لمواضع الكلام واختلاف تأثيره فى القلوب والأحلام » اعجاز القرآن ص ١٨ .

لنا أن تنكر أنهم اختلفوا واحتد ما بينهم فى قضايا معينة لم يتجاوزها الخلاف، مثل خلق الأفعال والرؤية ، وإرادة القبيح ، والصفات وما شابه ذلك ، وقد اختلفوا حول الآيات المتعلقة بهذه القضايا ، خلافاً اشتد وتضرمّ واستعر ، ثم اتفقوا فيما وراء ذلك وهو كثير كثير ، بل هـو جوهر الفـكر والأدب والبلاغة والإعجاز ، وقد ألمعنا إلى بعض آراء فى السجع لم يكن فيها للمذهب أى تأثير ، وتأمل موقف الزمخشرى فى البلاغة والإعجاز تجده صياغة تطبيقية بارعة لإرث عبد القاهر ، وقد أفسح لنفسه وعلى طريقـة عبد القاهر مكاناً لا ينكر ، وكان الزمخشرى من أشد المعتزلة تعصباً للاعتزال ، وكان يسمى نفسه أبا القاسم المعتزلى ، وكان من أبغض العلماء مقـالة فى أهل السـنة والجماعة ، ولم يمنعه ذلك من أن يكون تلميذاً بَرّاً ونابهاً لشيخ من شيوخ الأشاعرة وهو عبد القاهر ، فى أهم ما يذكر به والذى كتبه فى آخر أيامـه وهو التفسير .

واقرأ كتب التفسير بعد الزمخشرى وسوف تجد أغلبهـا يقتبس منـه تحليلاته اللغوية والنحوية والبلاغية ، ثم يخالفه فى مسـائل الاعتزال مـن يخالف .

ولهذا كان لابد من مراجعة هذا التَّوهّمُ الذى أوغل فى الإحسـاس بالخلاف فى هذا الباب ، وحسبك أن نقرأ كلاماً للرافعى يذكر فيه أن الجدل غلب على عقول المتكلمين حتى استهلك الحقائق العلمية التى كان يمكن أن تهتدى إليه عقولهم فى هذا الجانب ، والرافعى من أقرب أهل زماننـا إلى قلب وعقل هذه الأمة واذا كان قد خفى على مثله هذا الأمر فهو على غـيره أخفى .

ألحقنا الله بهم جميعاً كرامة نفس وقرة عين ..

* * *

الفصل الثالث

قراءة في مقدمة إعجاز القرآن

تثير مقدمات الكتب فى نفس قارئها أشياء أردت أن أشير الى شىء منها فى قراءة مقدمة الباقلانى .

وليس النظر الى مقدمات الكتب واستخراج ما فيها شيئاً جـــديداً ، وإنما هو لون من ألوان النظر قديم ، وفن من فنـــون التأليف أكثر منــه علماؤنا ، وأفردوا له كتبا ورسائل ، وقد كتبت كتب « متعــددة » حــول مقدمة واحدة كمقدمة القاموس التى أثار الفيروزآبادى فيها مسائل مهمة حول نشأة اللغة ، وتاريخ العربية وإيغالها فى القــدم ، واســتبحار مفرداتهــا ، وتراكيبها ، وعلومها ، وأنها لا يحيط بها إلا نبى ، إلى آخر ما قال وروى من كلام لكلمة رضوان الله عليهم .

وإنما أردت أن استخلص من بعض المقدمات بعض الحقائق : أهمها أن هذه المقدمات كثيرا ما تجدها دعوة جهيرة إلى الاجتهاد فى الباب الذى كتب فيه الكتاب ، وأن مجال القول فيه متسع جداً ، وإمكان الإبداع ، والإضافه والتنوع فسيح فسيح .

وهذه حقيقة مهمة ، وقيمة رفيعة من قيم هذا التراث .

أما موطن الدعوة الى الاجتهاد فى هذه المقدمات فهو فى هذه الفجــوة الهائلة بين ما طمحت اليه هممهم ، ونصبوه فى هذه المقدمات هدفا ، وغاية ، وبين ما حققوه فى بطون الكتب ، من دراسة وتحليل .

فالغاية غالبا ما تكون هدفا كبيراً يشبه الأمل والرغبة التى عظمت فى تلك النفوس العظيمة ، ثم يأتى العمل والممارسة فى داخل الكتاب ويرى قاصرا عن هذه الغاية قصوراً لا يخفى .

وهذه الفجوة هى الصوت الجهير الذى يدعو الخلف إلى إتمام رسالة السلف . والغايات التى يستشرف إليها العلماء ، ليست انطلاقات من محض الخيال وإنما هى احساس غامض بضروب من الميادين العامرة بحقائق المعرفة، والتى هى وراء الحجب ، وكلما طالت الممارسة لحقائق العلم ، وطال الإلف، وطالت الملازمة ، كان ذلك أحرى بإيجاد هذا الإحساس الغامض بهذه الحقائق الغامضة ، الذى قد يكون تطلعاً أو تلهفاً وتحرقا نحوها ، حتى ليوشك الباحث من هذا اللون أن يلمح هوادى الحقائق ، وهى تومض فى هذا الغيب ، وتوشك كلمات أهل هذه الطبقة أن تومىء إلى هذا البعض المجهول، ولكنها إيماءة « كالإشارة الى مكان الخبيء ليعرف » على حد عبارة عبد القاهر ، فعبارتهم لم تدل على هذه الحقائق دلالة قريبة ولا بعيدة ، وإنما أشارت إلى مكانها المخبوءة هى فيه ليُبحث عنها هناك وتُستخرج ، وهذا هو وجه طموح المقدمات ، وهذا هو الذى يجب أن يكون بين أعيننا ونحن نقرأ تراث أهل العلم ، كما كان بين أعين سلفنا وهم يقرأون تراث سلفهم .

وليس بين يدى كتاب واحد من كتب البلاغة والإعجاز ، أصاب الهدف الذى رمى إليه صاحبه ، وقدم ما يقنع ويقطع بتحقيق الغاية التى توخاها ، ولهذا تواترت الكتب ، والجهود ، فى هذين العلمين الشريفين ، وترك كل كتاب من ورائه الباب مفتوحا يدعو غيره .

واليك برهان هذه الدعوى :

أما كتب البلاغة فسوف يكون شاهدها أجَلّ كتابيه كتبا فيها ، وهما أسرار البلاغة ، ودلائل الإعجاز .

ذكر عبد القاهر فى مقدمة أسرار البلاغة أنه يريد تحديد الأصول التى يؤسس عليها الحكم وفى بيان منازل الأدب والشعر ، حتى يتبين لدارسه

« كيف ينبغي أن يحكم فى تفاضل الأقوال إذا أراد أن يقسم بينها حظوظها من الاستحسان ويعدل القسمة بصائب القسطاس والميزان »[١] .

وهذه غاية ليس بعدها غاية فى هذا الباب . فأى شىء نستشرف إليه بعد العلم بكيفية الحكم فى تفاضل الأقوال ؟ وهل حقق كتاب أسرار البلاغة هذه الغاية مع أنه من أدق وأحكم ما بين أيدينا من كتب ؟ بل هل حقق التراث البلاغى والنقدى كله هذه الغاية ؟ ووضع بين أيدينا الحقائق المستوعبة لأسرار بلاغة الكلام ، وقياس منازله ؟

أم أن أهل العلم لا يزالون فى كبد من هذا الشأن ؟

والأمر كذلك عند غيرنا ، وقد وصف رتشاردز كفاح عقل أمته فى هذا الشأن ابتداء من الكهوف اليونانية القديمة من أمثال أفلاطون وأرسطو ، وانتهاء بالأفذاذ من بنى جلدته مثل كارليل ، وآرنولد ، وذكر أن حصيلة هذا الكفاح « حقيبة تكاد تكون فارغة »[٢] .

ولا يزال ميدان البلاغة والنقد يزخر بالآراء والمذاهب التى تتهالك ويبتلع بعضها بعضاً ، ولا يزال العلم بكيفية الحكم فى تفاضل الأقوال ، وتقسيم حظوظها بينها من الاستحسان غاية غائمة نستشرف إليها كما استشرف عبد القاهر إليها ، وان كان هو كدّ ، وثابر ، وأثرى .

أما ما قاله فى مقدمة دلائل الإعجاز : فهو لا يختلف عما قاله فى الأسرار، وان كان فى الدلائل يوشك أن يخلص كلامه لبيان وجه الإعجاز ، الذى لا يكون الا بمعرفة طبقات الكلام ، والأسس التى يقوم عليها الحكم فى تفاضل الأقوال ، إلا أنه هنا يتابع كيف يعلو بعض الكلام بعضاً ، وتتوافر فيه العناصر التى يرقى بها فى سلم الفضيلة درجا بعد درج ، حتى يتجاوز الحدود التى تطيقها طاقات البشر ، وتنقطع دونها أطماعهم ، وتستوى الأقدام فى العجز ، وهنا يستبحر هذا الباب ، ويذكر عبد القاهر أنه لا يكفى فى هذا أن تنصب له قياسا ، وأن تصفه وصفا مجملا ، بل لابد من التفصيل ، والمقصود من كتاب دلائل الإعجاز أن تعرف كيف تضع يدك على

(١) أسرار البلاغة ص ٢
(٢) مقدمة مبادىء النقد الأدبى ترجمة الدكتور مصطفى بدوى .

« الخصائص التى تعرض فى نظم الكلام ، وتعدها واحدة ، واحدة ، وتسميها شيئاً شيئاً »[٣] .

أرأيت الذى طمحت إليه همة الشيخ الجليل رحمه الله ؟ وهل وضع اليد على أسرار نظم القرآن الذى به أعجز ، وعدها واحدة واحدة ؟

لا ريب فى أن كتاب دلائل الإعجاز ليس له كتاب فى بابه يزاحمه فى تراث هذه الأمة ، ولكن الغاية أكبر ، ومهما جد عبد القاهر ، وأصاب فى كشف أسرار الكلام وغوامضه ، فالشىء الذى فى سورة **«قل هو الله احد»** و **« تبت يدا ابى لهب »** .. و **« انا أعطيناك الكوثر »** . كالشىء الذى فى سريان النفس من النفس ،واختلاف الليل والنهار ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر ، لأن القرآن ، وهذه الأشياء من معدن واحد ، وأين هذا مما قاله الشيخ الجليل ؟ ولا يزال القرآن منطويا على أسرار إعجازه التى هى آية الله فيه ، كما لا يزال هذا الكون من السموات والأرض وما بينهما ، منطويا على آيات الله فيه ، والذى أدركناه من أسرار بلاغة القرآن كالذى أدركناه من أسرار الكون والنفس ، والسماء ، والأرض ، وكل ذلك لا يعدو أن يكون مطورا أولى من قائمة كتاب كبير ، وكل خطوة تنكشف بها آماد وآماد ، تجعل الإحساس بالعجز ، أقطع وأقهر .

وليس هذا خدشاً للصرح العظيم الذى بناه عبد القاهر ، والذى فتح به آفاقا سامية ، ووضع به أسسا دقيقة لفهم الكلام ، وتذوق أسراره وغوامض بنائه ، وانما هو حقيقة أدركها من هم أعرف بتراث عبد القاهر ، وأنفذ فى فهم الباب كله .

فهذا أبو يعقوب يوسف السكاكى الذى كان أكبر همه أن يصب كل شىء فى قاعدة ، ويجمع كل ما انتشر فى أصل ، وكان له عقل مطيق لما يقصد إليه ، وقد نفض تراث عبد القاهر كلمة كلمة ، ووعاه بعقلية يسطو ذكاؤها ويسطع ضياؤها ، يقول بعد ما محض تراث الرجل « ومدرك الإعجاز عندى هو الذوق » وهذا ليس إذعانا لقول عبد القاهر « حتى تضع اليد على الخصائص وتعدها واحدة ، واحدة » وإنما هو شىء غيره ، بل واحالة الى

---

(٣) دلائل الاعجاز ص ٣١

مبهم عانت منه قضية الإعجاز منذ الأجيال التى كان يخاطبها حمد بن ابراهيم الخطابى رحمه الله ، وعانى منه الشعر والأدب ولا يزال يعانى ، لأن الإحالة إلى النفس ، واعتماد الذوق وحده ، هو فى جوهره موقف حيرة ، يلوذ به الناظر حين لا يكون قادراً على أن يفصح عما يجد ، وأن يبين عن علله ، وبواعثه ، أو حين يضيق به مجال الحجة ، ويَصْعبُ عليه وصول البرهان كما يقول القاضى أبو الحسن .

ثم إننا اذا عدنا إلى عبد القاهر نفسه لنتبين مدى المطابقة بين ما أودعه فى كتابه ، وما طمح اليه فى مقدمته ، وجدناه يدرك ادراكا ظاهرا قصور كثير من مباحثه عن الغايات التى يراها هو لهذه المباحث ، وأنه كان كثيرا ما يطوى صُحُفَه قبل تمام بحثه ، ويقول ذلك بلفظ مبين ، والأمر الغريب أن هذه المباحث لا تزال عند الحدود التى وقف عندها ولم يفتح العلماء بعده ذلك الباب الذى رأى هو منه أبعادها الرحبة .

ثم ان هذه المباحث لا تزال بيننا كذلك على هذا الحد الذى تركه عبد القاهر لم نعمل عقولنا فى اكمالها ، هذا فضلا عن تقصيرنا فى فهم ما استخرجه هو ، لأن دراساتنا البلاغية والنَقْديّة ، لم تمتد على ذات الطريق الذى سلكه الأئمة وإنما تشتت ، وتفرقت بها السبل .

وإليك بعض هذه المباحث .

قال بعد ما بسط صور الكناية وأقسامها ، وحلل شواهدها ، وأشار إلى ما بينها من علائق على الحد الذى نرى بعضه فى كتب المتأخرين : « وليس لشعب هذا الأصل وفروعه ، وأمثلته ، وصوره ، وطرقه ، ومسالكه، حد ونهاية » (٤) .

وواضح أنه لا يقصد كثرة شواهد الكناية فى الشعر والأدب ، لأن توفّر صورها ليس فى حاجة إلى تنبيه ، وإنما يقصد ضروبا من الكناية هى بمثابة شُعَب وفروع ، وطرق ومسالك ، غير هذه الضروب والطرق والمسالك التى ذكر ، وهذا قاطع ، والسؤال أين هى ؟ ولماذا سكت عنها خلفه ؟ كما سكتنا، واكتفينا بترديد الصور التى ذكر ولم نجشم أنفسنا البحث عنها مع أن قوله

(٤) دلائل الاعجاز ص ٢٤١ .

هذا كأنه يضع فى أعناقنا مسئولية استخراجها من الكلام ٠ اقرأ عبارة عبدالقاهر مرة ثانية ، تجد فيها أن الرجل رأى فى هذا الباب آفاقا ممتدة الْتَمَعَتْ بين عينيه واضحة خصبة ، ولكنه اكتفى بما قال ، وطوى صفحته ٠

ودع هذا ، واسمعه يقول فى أسرار حذف المفعول بعدما أبان عنه إبانة لا نعلم فيه شيئاً أكثر مما قال : « وليس لنتائج هذا الحذف أعنى حذف المفعول نهاية فإنه طريق إلى ضروب من الصنعة ، وإلى لطائف لا تحصى »(٥)

تأمل قوله : « فإنه طريق إلى ضروب من الصنعة ، وإلى لطائف لا تحصى » لأنه ليس اشارة الى كثرة شواهده فى الشعر والكلام البليغ ، وإنما هو تنوع فى الطرق ، والأساليب والضروب ، فيهما من اللطائف ما لا يحصى ، يعنى معرفة أخرى فى أسرار هذا الضرب تضاف الى ما بين أيدينا ٠٠ وأين هى ؟

واسمعه يقول بعد ما درس مواقع « إنّ » فى الكلام دراسة هى أوسع مما جرى فى الكتب المتأخرة : « وليس لهذا الذى يعرض بسبب هذا الحرف من الدقائق والأمور الخفية ، بالشىء يدرك بالهوينا ، ونحن نقتصر الآن على ما ذكرنا »(٦) ٠

وهذا واضح فى أن وراء الذى قاله فى هذا الباب دقائق وأمور خفية لا تدرك بالهوينا ، وهذا كلام نفيس ، يدركه من عانى تحليل بناء الكلام ، وواجهته هذه الأداة ، وأراد تخريجها على الوجوه المتعارفة ، فَنَبَتْ ، فضاق بها ، وسكت ، وهو لا يحسب أن وراء ما عرفناه من معانيها وأحوالها أشياء وأشياء ٠

ودع هذا ، وخذ قوله بعد ما استخرج الذى استخرجه من كلمة : « إنما » ، قال : « واعلم أنه ليس يكاد ينتهى ما يعرض بسبب هذا الحرف من الدقائق » ٠

ولم يذكر أحد بعده واحدة من هذه الدقائق التى قال عنها إنها لا تنتهى ولا تكاد ٠

(٥) دلائل الاعجاز ص ١٢٥

(٦) دلائل الاعجاز ص ٢٥٢

وهذا كثير جدا فى كتابى عبد القاهر ، وهو صريح رأى عبد القاهر نفسه فى توقف مباحثه قبل أن تصل إلى غاياته ، وأنها لم تَفْضِ كل ما فى أحوال الكلام ، وضروبه ، وطرقه ، ومسالكه .

ولو تجرد لهذا باحث ذو نفاذ وعزم ، واستقصاء ، وحقق القول فيه ، لكان ذلك عملا جليلا .

وقد قلت : « إن عبارة عبد القاهر التى أشار فيها إلى رحابة الأبواب التى قصر فيها كلامه ، دالة على أنه كان يرى أبعادا رحبة وصوراً وطرقا ، ومذاهب ، وأنها كانت تتكاثر بين يديه وتتزاحم .

ويمكن أن ينفتح لنا الباب الذى رأى منه هذه الرحابة ، وهذه الكثرة ، وذلك إذا مضينا على طريقه الذى أسس عليه علمه ، وهو استقصاء كلام العرب ، ودعك من هذه الهَرْطَقةِ التى تعدُّه تلميذا لأرسطو فليس لها دليل واحد يقنع ــ أقول ان طريقه الذى أسس عليه علمه هو استقصاء كلام العرب ، واستخراج الطرق ، والأساليب والضروب ، وتأسيس الأقسام على هذا الواقع الذى جرت به ألْسنَةُ أهل الطبع .

وهذا هو الذى تكاثر بين يدى عبد القاهر ، وأثرى به أبوابه ، وأشار الى من بعده بمواصلة النظر فيه ، ثم هو يتكاثر ، ويتنوع ، ويتغير بتغير الأحوال والأزمان ، والثقافات ، وأطوار الحضارة ، وغير ذلك مما تتنوع به اهتمامات النفوس ، ومغازيها فى مبانيها ، وبذلك يتواصل النظر ، ويتجدد على أساس من واقع اللسان وأدبه ، وليس غير .

ثم ان تصنيف ومدارسة هذه الطرق ، والضروب واللطائف ، ليست مما يؤخذ بالهُوَينا كما يقول ، وإنما يحتشد لها من يَصْبِرُ ، ويُثَابِر ، ويعرف كيف يعطى للحقيقة حقها من الصبر والصدق والتدبر ، والمعاودة ، لأن هذا تأسيس لمعارف وليس لغوا تجرى به الألسنة الثرثارة الفارغة ، التى ضلَّت حقائق المعرفة ، وحُبِّبَ إليها العبث ، واللغو ، والطعن فى الكلمة من علماء الأمة ، واستمرأت ذلك ، وسمته علما ، أو تجديداً للعلم ، وراج ذلك ويروج ، وأخذه ويأخذه الصغير عن الكبير ، كل ذلك فى غيبة الوعى المستنير ، ودع علم البلاغة وانظر الى علم الإعجاز الذى حدثتك عن الدعوة

الصريحة فيه الى الاجتهاد والماثلة فى ادراك الفجوة بين مقدمات هذه الكتب، وما حققته من دراسات ، وكشفته من غوامض ، وقد قلت إنه ليس بين أيدينا كتاب من كتب البلاغة والإعجاز أصاب الهدف الذى رمى إليه صاحبه ، وسوف أختصر أمر الإعجاز وأوجزه فى إشارة واحدة لأن القضية فيه ظاهرة، ولأننا قدمنا ما يتصل بعبد القاهر وهو رأس شامخة فى هذا الباب •

وأقول : إن أبرز من كتبوا فى الإعجاز قبل عبد القاهر هما الجاحظ والباقلانى وبعده هو الرافعى ، لأنه أشبه المحدثين بالقدماء ، وقلت الرافعى، ولم أقل السيوطى لأن الرافعى أقرب الى الاجتهاد •

وقد ذكر الجاحظ أنه بلغ من نفسه أقصى الجهد « فى الاحتجاج للقرآن ، والرّد عن كل طعان » • وقد قرأ الباقلانى هذا الكتاب الذى لم نقرؤه ، ووصفه بأنه : « لم يكشف عما يلتبس فى أكثر هذا المعنى » يعنى أن ما قدمه الجاحظ من تحقيقات لم تبلغ الغاية التى تغياها من كشف ما يلتبس حول القرآن • فبحث الباقلانى عن وجوه ، وارتاض بعقله الريّض شوارد وشوارد ، كدّ فى تذليلها ، وأبلى ، وأثْرى ، وتكاد تنطقُ كل صفحة من كتابه بجهد ومكابدة ، وقد وقع على حقائق ، ولخّص ، وحرّر ، وأثرى ، وأمتع ، ولكنه كان كما قال الرافعى : « خرج كتابه كما قال هو فى كتاب الجاحظ لم يكشف عما يلتبس فى أكثر هذا المعنى » •

* * *

واضح أن هذه منافذ طبيعية ، ومداخل صائبة لإنماء العلوم العربية وتحريكها ، وابداع المعرفة التى بها تتسع اتساعا يتداح من داخلها ويمتد فيه نسيجها امتدادا متسعا ، وبين أيدينا تجارب غنية فى ابداع المعرفة وإنشاء العلوم ، يمكن أن نصطنع مسالكها ، وهى باختصار شديد بعد استقصاء كلام أهل الطبع وطول النظر فيه ، وطول المراجعة ، وإدمان النظر والتفتيش فى كلام الأوائل ، ليس لحفظه واستيعابه ، فان ذلك لا يقدم فيما نحن فيه ولا يؤخر ، وإنما لاستخراج خبيئه ، وبعث الفكرة من وراء الفكرة ، واستلال الخيوط المضمرة فى غيبها ، ومدّها ، ونسج كلام آخر منها ، على حد ما فعل الكبار •

تأمل كلام عبد القاهر فى أى باب تشاء لا لتحصل مادته ، فذلك شىء يجب أن نكون قد فرغنا منه ، وإنما لترقب حركة عقله ، وهو يكابد عملية الإبداع وخلق الأفكار ، ويعتصر ما بين يديه من حقائق سلفه ليستخرج منه رحيقا جديدا .

تأمل باب التقديم الذى ما برح فيه يُلحّ على استنْطَاق كلمة سيبويه « إنما يقدمون الذى بيانه أهم وهم بشأنه أعنى » حتى غمغمت بكل ما فى بحث التقديم مما يُرَى فى دلائل الإعجاز متميزا ، وكأنه على غير مثال .

تأمل بحث القصر الذى أسّسه على محاورة ذكية مع نص نقله من الشيرازيات ، ومازال يَسْتَلّ من هذا النص خيوطا ، ويستخرج من الخيوط خيوطا حتى قدّم شيئاً جديداً ، ليس هو كلام أبى على ، وليس مقطوعا عنه ، وإنما هو متناسل منه كما يتناسل الحىّ من الحىّ .

ودع عبد القاهر الذى أخشى أن تكون كثرة الكلام عنه مَدْعاة للملل، وانظر إلى تجربة أبى الفتح ، فى كتاب الخصائص ، وكيف استخرج من كلام سيبويه وأبى على وغيرهما علما ليس هو علم سيبويه ، ولا علم الفارسى، وإنما هو علم أبى الفتح ، وكما استخرج عبد القاهر من مَضَابِىء النحو علماً آخر هو علم المعانى استخرج أبو الفتح من هذه المضابىء نفسها علما آخر هو علم أصول النحو ، وقياس العربية وهو عند ابن جنى: «أشرف ما صُنِّفَ فى علم العرب ، وأذهبه فى طريق القياس والنظر .. وأجمعه للأدلة على ما أودعته هذه اللغة الشريفة من خصائص الحكمة ، ونيطت به من علائق الاتقان أو الصنعة » ونلْفت هنا إلى شىء مهم ، وهو أن اجتهاد أهل الاجتهاد من أئمتنا الكملة رضوان الله عليهم لم يكن اجتهاداً فى استخراج مسألة من مسألة فحسب ، وان كان ذلك نفيساً وعز علينا ، وإنما كان يكون اجتهادا فى استخراج علم من علم ، وتلك هى الغايات التى لا يدركها إلا الأفراد .

ومن العجيب أننا سكتنا سكوت من لا يعلم عن مناهج هؤلاء فى الاجتهاد والاستخراج ، وهى مناهج جديرة بأن تدرس ويستخرج منها ، وتكون بدائل زاهية لما تدرسه من منهج البحث فى معاهدنا ، لأنها تجارب

بين أيدينا كل خطواتها ، ثم هى أقرب إلى عقولنا ، لأنها مستخلصة من علومنا ، ومناهج البحث الحديثة لم تُخصب عقولنا بشىء ، ولم تحفز هممنا نحو الإبداع والوصول إلى حقائق علمية جديدة ، والذى هو المقصود أساساً من أحكامنا لمناهج البحث ، وليس هذا قدْحاً فيها وإنما هو الواقع الذى نلمسه بأيدينا فلم أعرف عقلا الف مضغ كلام هؤلاء ثم انبثق عن حقيقة تفيد .

وأقول ان استخراج مناهج هؤلاء الأعلام ليس هو هذا التهاون الذى تجده فى الكتب التى صنفت عنهم ، والذى تجد فيها تحت باب المنهج، حقائق مثل أن هذا العالم كان ينسب النص ، أو كان لا ينسبه ، أو أنه يكون بصرياً فى مسألة أو كوفياً فى غيرها ، أو أنه من مدرسة المتأدبين ، أو من مدرسة المتكلمين ، وأن روايته كانت تذكر بسندها أو من غير سندها ، وأنه كان يُخَرِّج الشعر أو لا يخرجه ، إلى آخر هذه المعلومات السطحية التى يقع عليها القارىء المبتدىء . ولابد أن يكون دارس منهج الواحد من هؤلاء قد فطن لكل كلمة قالها ، ووعاها وَعْياً يستطيع به أن يقفو أثرها ، حتى يصل بها إلى منابتها فى كلام من سبقه ، أو يصل بها إلى انبثاقها فى نفسه ، ثم يصف بدقة قصة الفكرة فى عقل هذا العالم وكيف نمَّاها ، ومن أى جهاتها جذبها حتى امتدت ، وكيف محضها حتى أخرجت محضها ، وغير ذلك مما تجده حَيّاً واضحاً بين عينيك حين تديم النظر إلى كلامهم ، وتعطيه ما هو أهله من العناية والصبر .

وهذا الباب الذى هو علم مناهج البحث فى علوم العربية لا يجوز أن ينهض به المبتدىء ، مهما كان اخلاصه ، وجده ، وذكاؤه ، وإنما ينهض به الشيوخ من علمائنا الذين عكفوا الفكر على هذه العلوم ، وانجذبت رؤيتهم إليها ، لأنها ليست دراسة فى كلام العلماء ، وإنما هى نظر فى منابع علومهم ، وترقيق أفكارهم بحركة عقولهم ، وارتياض قلوبهم ، للذى ارتاضته من عَصِيِّه ، ومعاناة أفئدتهم فى اقتناص نافره ، وتأليف شارده ، وكيف كانوا يتدبرون وهم فى عزلتهم الساجية ، ومحاريبهم القانته ، ولا أقل من أن تحفظ لهؤلاء حقوقهم ، وحرماتهم ، ونبعدهم عن اللَّغَب الذى نحن فيه ،

ولا ننتدب لدراسة هذا الجانب فى تراثهم إلا من كان أشبه بهم هدياً وسمتاً. وتجلية روح الاجتهاد المنطوية فى التراث أمر ضرورى ، ثم إشاعة هـذه الروح كأصل من أصول المعرفة أمـر ضرورى ، وليس بين المتخصصين فى العلوم العربية والإسلامية فحسب ، وإنما بين المشتغلين بالعلم فى كل فروعه، لأنها قيمة إبداعية ، وحضارية ، لا يجوز اغفالها ، وقد غابت عن الساحة منذ زمن ، وصارت حياتنا الفكرية ، فى غيبة هذه القيمة تعانى عُقْماً ظاهـراً ، بل وعُنُوسة بغيضة شوهاء . والغـريب أن هـذا التراث الذى تنطـوى مقدماته على هذه الودائع التى تسـتهدف إثارة أقدس ما فى الانسان مـن طاقات خلاقة ومبدعة ، يوصف بالجمود ، ويوصف القائمون عليه بالجمود ، والتخلف ، وأنهم يريدون أن يرجعوا بنا إلى الوراء ، « تَخبّ بنـا النجيبة والنجيب » ، وأنهم أغلقوا رؤوسهم على أنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان، وأن عيونهم لا ترى أضواء العصر الباهرة ، إلى آخر ما تجـده فى كتابات تُذَيّل أسماء كاتبيها أحيانا بأنه رئيس قسم كذا فى جامعة كذا ، وهـذا دليل قاطع على ما قلناه من أن القيم الإبداعية فى تراث الأمة مطمورة مغيبة عن عيون علمائها !! وليس هذا تقصيراً فحسب ، وإنمـا هو أمر منـكر . وكلنا يسمع من طلابه ومحدّثيه ما يَدُل دلالة قاطعة على أنهم يفهمون أن الحفاوة بالتراث والعكوف عليه تعنى إحكام الرِّتَاج فى وجه كل جديد،كما يعنى إلغاء الطاقات الخلاقة ، والاكتفاء بالحفظ والاستيعاب ، إلى آخـر ما لا تجد فى نفسك أمامه الا الحيرة والصمت ، لأنه جهل بألف باء حقائق التراث ، وتاريخ الفكر والعلوم فى أمّةٍ نلبس جلودها ، ونمتلك تاريخها ، وحاضرها .

ومن أهم ما غرس هـذا الخطـأ فى النفوس ارتباط كلمـات التطور والتجديد ، والحداثة ، والمعاصرة بالأخذ عن الغرب .

والذى يتتبع كلمة « التجديد » وهى أسبقها شيوعا ، يجدها ارتبطت أول انبثاقها بأمرين :

١ ـــ الرمى فى وجه القديم بعد قتله بحثا !!

٢ ـــ إغراء العقول بالفكر الغربى والترويج له ترويجا ظاهراً !

تجد كتب التجديد تقوم على أساس عرض شريحة من الفكر التراثى ، وقد يشاء اختيارها ، ويهمل فهمها ، مع الزعم أنها قتلت بحثاً ثم عرض شريحة من الفكر الغربى ، ثم التعليق على كلام القدماء بأن انظر لترى « وجها معروفا بادى العظام شاحبا ، يسير الحظ من الحيوية أو النضرة » ثم التعليق على كلام الغربيين بأن انظر لترى « صورة أنضر وجها ، وأبهى قسمات من تلك الصورة ، التى عرضها حديث الأقدمين » (٧).

وهكذا كأنك فى معرض لوحات اعلامية للتشهير بالقديم « العربى الإسلامى » والتنويه بالحديث « الغربى المسيحى » .

ومع هزال هذا اللون من الإخراج ، وسذاجته ، وضعف مادته العلمية جدا ، والخطأ الصراح فى تفسير المعروض من الصور القديمة « التراثية » وركاكة المعروض من الصور الحديثة ، وسطحيته ، والانبهار الصارخ فى التعليق عليه ، أقول مع ظهور ذلك كله فقد تفذت هذه الأفكار وغذت العقول والقلوب « لأننا قرأناها ، وأفئدتنا هواء » ، وصحبتها جلجلة « جهيرة » بأستاذية قائليها ، وريادتهم ، وعلمهم الواسع بالتراث ، وجهادهم فى سبيل تجديده ، ومحاماتهم الشديدة عن القديم وغيرتهم عليه من عقلية الشيوخ ، وهذا الذى يرى كأنه هدم هو فى الحقيقة تجديد لعقل الأمة ، ووجدان الأمة ، وتراث الأمة أيضاً ، وأن هذه النار التى يشعلها هذا الكلام فى عقل الأمة وتراثها ، هى النار العظيمة المقدسة التى تجلو الجوهر ، وتزيل الخبث إلى آخر ما أحاط بنفوسنا وهيأها لهذا الفساد فقر فيها وتأثل .

وبهذا ومثله وهو كثير ، ارتبط التجديد فى نفوسنا بالأخذ عن الغرب ، وارتبط التراث فى نفوسنا بمجافاة التجديد ، ثم الإغراق فى الجمود ، والدوران فى الدائرة المغلقة ، « محلك سر » وغابت عن الأذهان فكرة انبثاق الجديد من غيب القديم ، وإشاعة طرائق المفكرين المسلمين ، واجتهادهم وجهودهم فى خلق المعرفة ، وقدراتهم الفائقة على تطويرها ، وكيف كانوا يصبون عقولهم على القليل الخافت ، فيصبح كثيراً نافعا ، وكيف شققت عقولهم حجب الغيب عن خير كثير ، إلى آخر ما يلفت إلى تلك الطاقة

---

(٧) ينظر كتاب فن القول صفحات ٣٢ الى ٤٥

الهائلة ، فى التراث والتى هى قادرة ــ لو أتقن اصطناعها ــ على إثارة ما أودع الله فى فطرة الإنسان من طاقات ، وابتعاث شُعَل القلوب والعقول تسطع وتدْفىء .

كل ذلك مسكوت عنه ، ومضت البحوث والكتب على النمط الذى لا يبعد كثيراً عن صورة العرض التى ذكرناها ، والتى كانت بداية التجديد ، . يساق كلام القدماء فى المسألة ، ثم يعلق عليه بأنه صادر عن عدم وعى بكذا ، « بجوهر الشعر ، .. بحقيقة التجربة .. بالصدق الفنى .. بالتناسق النفسى ... بوظيفة الخيال ... بحقيقة الصورة ... بوظيفة اللغة ... بطبيعة الأدب .. أو ألمعية الشاعر فى شعره » . إلى آخر ما ترى ، والمهم أنه كلام صادر عن عدم وعى ، يعنى عن غفلة أو بلادة ، أو ما يمكن أن يقع فى الذهن . .ثم يذكر فى المسألة نفسها نص مقتبس ، ويعلق عليه بأنه صادر عن وعى عميق بالأدب ، أو طبيعة الخيال ، أو وظيفة كذا إلى آخر ما تقرأ .

وصار هذا القالب ، أو النمط ، أو المنوال ، هو ما ينسج عليه كل من أراد أن يكون ابن عصره ، مجدداً.. مستنيرا ..غير جامد .. ولا متخلف .. يأخذ بطرفى الأصالة والحداثة معا ..

وهذا الأسلوب فى الكتابة سهل جدا ــ وذلك مما أغرى به ــ لأن التعليق على نص ــ سواء بالحق أو بالباطل ــ بأنه غير قائم على الفهم الواعى لوظيفة الخيال أو النظرة الحديثة لبناء الصورة ، أو أنه صادر عن تذوق مادى للأدب أيسر بكثير من الوقوف على النص لتفصيل مجمله ، وتوضيح مبهمه ، وتجلية جوهره ، إلى آخر ما يعانيه أهل العلم فى كل أمة .

وصدقنى ان كتابة الكتاب من هذا النوع المتجدد المتطور لأيسر كثيراً من فهم باب من كلام أبى الفتح ، فضلا عن سيبويه الذى يكاد يتغوَّلُ العقل تغوُّلا ، وصدقنى مرة ثانية ، إنك تستطيع أن تكتب من هذا اللون بحوثا ومقالات تشغل بها الناس ، من غير أن تشعر بالرهق الذى يكاد يخلع نفسك وأنت تساور نصاً لبهاء الدين السبكى .

* * *

وبعد .. فلنتجه إلى مقدمة الباقلانى مباشرة ، بعد هذا الذى أثرْناه من دلالات المقدمات ، والذى كانت قراءتنا لمقدمة الباقلانى هى المثير فيه ، لأننا تابعنا الرجل فى جهده المضنى ، ومكافحته الفريدة ، التى اتكأ فيها على عقله هو ، ثم وضعنا حصيلة هذا الجهاد بإزاء كلمة واحدة قالها فى المقدمة ، فوجدنا الفرق الهائل الذى دعانا إلى أن نخوض فيما خضنا فيه .

نبه الباقلانى إلى أهمية دراسة مسألة الإعجاز ، لأنها أصل الدين وقاعدة التوحيد ، . وأهل الباطل يتجهون دائما إلى هذه القاعدة يثيرون حولها الشبهات ، وينثرون الأباطيل ، لعل واحدة منها تصيب غفلة مسلم فتفعل فعلها ، ثم إن محاولات التشكيك هذه لا تنشط الا فى غيبة الفهم المؤسس ، والمعرفة المستنيرة ، ولهذا كان الجهل فى حياة المسلمين من أخطر المخاطر ليس على تقدمهم الحضارى والعمرانى فحسب ، وإنما على عقيدتهم التى هى قوام أمرهم ، وعمود بنائهم .

وهذا الذى أومأ إليه الباقلانى هو ما تراه فى زماننا فليس لهذه الأباطيل الإلحادية والمتهدمة والتى هدمت نفوس حملتها ودعاتها ، وليس لسعى النصرانية الحثيث والخبيث فى الكيان الاسلامى والذى يتسلل إلى السلوك والعادات ، والتصورات فضلا عن بطشه بالعقول ، أقول ليس لهذا ولا لذاك أصل يرتكز عليه وجوده فى الأمة إلا الجهل بجوهر عقيدتها ، وما يتصل بها من معارف .

وتلفت مقدمة الباقلانى إلى حقيقة مهمة هى أن عيون هؤلاء العلماء كانت دائماً على أمتهم من حولهم ، قائمة على حراسة عقلها ، وقلبها ، فإذا رات شبهة اختلج بها قلب ، أو دارت بها رأس ، جرّدوا أقلامهم لبيان الحق ، وتجلية الغُمّة ، حتى تكون الأمة على المحجة دائماً .

لم يكونوا بمعزل عن زمانهم ، وإنما كانوا منغمسين فيه كل الانغماس، فإذا ما رأوا هوادى فتنة ذَرَّ بها قرن شيطان فى جانب ، أنذروا قومهم بها ، وناصبوها .

وهذا أمر فرطنا فيه ، وتوهمنا أن الحياة العقلية تصوغها حلقات العلم ،

التى تقوم عليها ، فاكتفينا بذلك ، وتركنا ما وراءنا يصطرع حتى أوشكت أمواجه أن تبتلع معاقلنا ، بدل أن تكون ريادتها من هذه المعاقل .

وإذا كان لكل زمان همومه فهناك هموم مشتركة بين الأزمنة ، وان اختلفت أحوالها باختلاف الأزمان والأطوار ، فالباقلانى الذى عاش فى القرن الرابع يزامله فيه أعيان العلم ، وصدور الفضل من أمثال الرمانى ، والفارسى ، وابن جنى ، والآمدى والجرجانى ، وتحوطهم رعاية رجال عرفوا قدر العلم ، وشاركوا فيه ، الباقلانى هذا يشكو زمانه ، ويقول إن الجهل فيه « ممدود الرواق ، شديد النفاق ، مستول على الآفاق ، والعلم إلى عفاء ودروس ، وعلى خفاء وطموس ، وأهله فى جفوة الزمن البهيم ، يقاسون من عبوسه لقاء الأسد الشتيم ، حتى صار ما يكابدونه قاطعاً عن الواجب من سلوك مناهجه ، والأخذ فى سبيله » ..

وكان غير الباقلانى من علماء زمانه يشكون قلة التمرّس باستخراج اللطائف ، وذلك لأنهم كانوا يقيسون حالهم بحال من سبقوهم ، ولا ريب أن القرون الثلاثة المفضلة كانت تموج بالكلمة من بحور العلم ، وشيوخ الرواية ، من أمثال أئمة الفقه : « مالك والشافعى ، وأبو حنيفة وأحمد » رضوان الله عليهم ، وأئمة اللغة والنحو ، من أمثال الخليل ، ويونس وسيبويه ، والكسائى ، وغيرهم .

وكثيراً ما نقول فى ذكر هذه القرون ان القرن الرابع والخامس ، نضجت فيهما كثير من الثمار ، وازدهرت الحياة العلمية ، بشكل أظهر ، وترانا فى هذا الصدد نذكر الأفكار والثقافات التى داخلت العقلية الإسلامية .

والواقع أن أعظم العلوم العربية والإسلامية توافت فى القرون الثلاثة الأولى ، كالفقه والأصول والتفسير والنحو ، والحديث كما غرست جذور الدراسات البلاغية فى تضاعيف النحو والتفسير والأدب ، والمتتبع لحركة العلوم العربية والإسلامية يتأكد له أن جوهر حركتها وتطورها كان بعيداً إلى حد كبير عن الفكر الذى داخل الحياة العقلية ، بالترجمة والاختلاط ، وأن ما أفادوه من ميراث أرسطو كان حكماً وآداباً كالتى تناقلوها من كلام أزدشير وبزرجمهر ، وأن طريقة تفكير أرسطو وآراءه فى اللغة والنقد

ليست فى شيء مما بين أيدينا من تراث علمائنا ، اللغوى والنقدى ؛ وأن أرسطو استبد فقط بعقول المتفلسفين على الحد الذى يعرفه أهل هذا الشأن • والمتوسم فى حركة انبثاق العلوم ، ومعاناة استخراجها عند الأئمة يجدها قائمة على انصباب العقول فى اللغة ، والقرآن ، والحديث فاستخرجت الأحكام ، وضبطت لغة القرآن ، وتسلسلت علوم العربية من هذا النبع ، وأنهم لم يستضيئوا بالعقلية اليونانية من هذا الشأن ، وربما كان ذلك لأن تراثها كان عندهم تراثا وثنيا ضالا ، وكان أكثرهم من أهل الورع، وهذا بخلاف المتفاسقة الذين وصفوهم برقة الدين • وهناك مبالغات فى أثر الفكر اليونانى فى تراث العربية •

أما عبد القاهر وأرسطو ، فقد كنت زمنا ــ أتهيب أن أتكلم فى هذه المسألة ، وأقرأ ما يقال وأتدبره ، ثم أنظر فى حركة عقل عبد القاهر ، وهو يؤسس ما يؤسس ، وكنت أتلمس أن أقع على شيء فى كلامه يدل على أنه أفاد من أرسطو ، ولم يكن من شأنه أن يكتم مصادره ، بل إنه كانت إذا أثارت فكرة عنده فكرة ثانية هى له ، نبه إلى أن هذه مما يقع فى النفس من قول فلان كذا ، فى الوقت الذى يقول غيره فى مثلها : وهذا مما فتح الله به على أو فرق لنا عنه ، وهو صادق فى قوله هذا لأنه مما ورد فى خاطره ، مع صرف النظر عن الذى أثاره •

أما عبد القاهر فقد كان لا ينسب المادة العلمية إلى مصادرها فحسب وإنما يشير الى بواعث المادة التى تولدت فى نفسه ، وهذه غاية الأمانة العلمية •

ولهذا لا يجوز عندنا أن يكون عكف على باب العبارة أو غيره من تراث أرسطو ، واستخرج منه علمه ، ثم سكت هذا السكوت المطبق المريب ، ثم إننى قد تدبرت كل مسألة قيل إنه أفادها من أرسطو فوجدتها اما أن تكون راجعة الى طبع النفس المشترك ، والذى لا يقال فيه بالأخذ ، أو ظاهرة فى تراث سلفه ، الذى هو منه كاليد للفم لقوة ظهوره فى نفسه •

ولذلك أقطع ولا أرتاب ولا أحتاط فى أن ما قيل من أثر أرسطو فى عبد القاهر باطل كله ، لا تصح منه حقيقة واحدة ولا تكاد ، ولا تشتبه •

واعتقد أن مسألة أثر العقلية الهليّنية فى تراث العربية يجب أن تعاد دراستها بروح تتوخى كشف ما يلتبس ، من إظهار الحقيقة ليس غير ، وكثير مما كتب فى هذا الشأن كانت فيه روح الافتتان بالتراث اليونانى ، والتعاطف الشديد معه .

قلت ان علماء القرن الرابع كانوا يدركون الفجوة التى بينهم وبين القدماء وكانوا يذكرون من أحوال زمانهم أحوالا أشبه بحال زماننا ، فأبو بكر الصولى ، وهو أسبَقُ من الباقلانى يذكر عن أهل زمانه رجالا أخذوا من العلوم طرفا ، وأوتوا منها نصيباً ، فصاروا منها على شىء ، ويذكر رجالا فقهوا ، وتمكنوا ، وعرفوا ، كأبى العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدى « المبرد » . وأبى العباس أحمد بن يحيى الشيبانى « ثعلب » . ثم يذكر أن من فقه وتمكن ، كان لا يرمى فى وجه سلفه من العلماء ، ولا يطعن فى ماضيه ، وأن هؤلاء الذين كانوا بين بين ، كانوا كثير النيل من السلف ، ولا يرى الواحد منهم : « أن اسم العالم يتمّ له ، ولا أن الرياسة تنجذب إليه ، الا بالطعن على العلماء ، والوضع من ماضيهم » (٨) ثم ان هؤلاء كانوا يجمعون حولهم تلاميذهم ، فيتدخلون بلغطهم حين يحاط بالأستاذ ، ولا يجد جوابا لما سئل عنه .

والحال فى زماننا لم يختلف كثيراً ، ومن فضل الله على الناس أن هذه الفقاقيع الطافية ، والمتحركة هنا وهناك ، تسحر أعين الناس أو تسترهبهم ، يذهب كل شىء بذهابهم ، ويستريح الناس من كل لغطهم ..

« فاما الزبد فيذهب جفاء ، واما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض ، كذلك يضرب الله الأمثال » (٩) .. وصدق الله العظيم ..

* * *

نظر الباقلانى فيما استخرجه العلماء حول القرآن من معارف تتميز بالغزارة ، والدقة ، ولا تستخرج إلا بذكانه العقل ، وفطنة القلب ، وقوة الخاطر ، وخصوصا ما يتصل بغوامض الإعراب ، وقاس هذا بما استخرجوه حول قضية الإعجاز ، فوجد فرقاً شاسعاً ، لأن الذى استخرجوه من الإعجاز

---

(٨) اخبار أبى تمام ص ٦ وما بعدها (٩) الرعد : ١٧ .

قليل ، وليس فيه من الدقة ، والإحاطة ، والإحكام ما فى غيره مما كتب حول القرآن .

ولهذا يرى الباقلانى أن هؤلاء العلماء لم يَعْطُوا مسألة الإعجاز ما كان يجب لها من الصبر عليها ، والحفاوة بها ، ولو أن هذه العقليات البارعة انصبت فى هذه القضية لكانت جديرة أن تستخرج منها دقائق ورقائق ، ولأضاءت كثيراً مما يلتبس فى هذا الأمر .

ولكن الباقلانى سرعان ما وقع فى نفسه خاطر عارض هذا وهو صعوبة البحث فى إعجاز القرآن ، وأنَّه طريق أغمضُ وألْبَسُ ، من طريق النحو والكلام ، وأن هذه العقول التى وجدت فى النحو والكلام مجالا نبغت فيه ، وظهرت من خلال ما قدمت قوية محكمة بازقة ، ربما لو أنها انغمست فى قضية الإعجاز لم تستخرج ما يحسب لها ، وتذكر به ، لأن هذا الباب « مما لا يمكن إحكامه إلا بعد التقدم فى أمور شريفة المحل ، عظيمة المقدار ، دقيقة المسالك ، لطيفة المآخذ » .

وقد نبه الباقلانى فى هذا السياق إلى أمر مهم فى تناول العلوم . وهو وجوب توفر مزيد من العناية بها ، ممن يعالجونها ، وإعطائها حقها من النظر ، والاستخراج ، وتجلية جوهرها ، لأن الناس كثيراً ما يكون قضاؤهم فى العلوم مستمداً من حالة مباشرة القائمين عليها لها ، وعرضهم لحقائقها ، فإذا وجد من يعرض النحو مثلا عرضا ضيقا ضعيفا ، أو يعالج مسائله بطريقة ملْبسه ، أو سطحية ، لم تلامس جوهر العلم ملامسة تكشف حكمة اللسان ، ومنطقه فى بناء نظامه ، وما تجرى عليه أصوله ، وتطرد عليه ، أقول إن الناس قد يسوء رأيهم فى النحو نفسه إذا لم يجدوا من خلال درسه ما يعمق الإحساس باللغة ، ويُجلىِّ جوهر سليقتها .

وقل مثل ذلك فى البلاغة ، فإذا وقف درسها عند القول بأن هذا تشبيه ، وتلك استعارة ، وهذا تقديم ، وذلك طباق ،ولم يُحصِّل دارسها منها إلا هذا التصنيف ، انصرف عنها ، وساء رأيه فيها ، أمَّا إذا وجد أن فى الكلام نبضاً ، وفى التركيب إشارة ولَمْحاً ، لا يستخرج إلا بإحكام هذه الوسائل ، وأن وراء التشبيه اضاءة لجانب من جوانب المعنى لا يتكشف الا بإحكا

درس التشبيه ، وأن وراء التنكير وَحْياً بسريرة من سرائر القلب ، وأن من أوابد النفس ، وغوامض الحس ، ما يستكن فى مضابىء الكلم حتى يثيرها العلم بأسرار الكلام ، وأن إهمال دراسة هذه الأسرار تعنى انسدال الأستار على كثير من حقائق الشعر ، أقول إذا وجد الدارس ذلك ماثلا أمامه فى تناول المادة انصرف إليها ، وحسن رأيه فيها ، ومن هنا ــ كما يشير الباقلانى ــ كان من حق العلم على المشتغلين به أن يعطوه حقه ، وأن يصبروا عليه صبره ، وأن يجاهدوا فيه جهاده ، حتى تضىء بعقولهم وجهودهم جواهر علومهم ، فتستثير بها الأفئدة ، وتشرق بها العقول ، هذا أو يدعوه ترْكاً وكَفًّا ، حتى لا يسوء رأى الناس فيه . وهذا نظر نافذ من الباقلانى رحمه الله ، فكم من صواب تقحمته العيون لضعف حَمَلَتِهِ ، وكم من فاسد باطل بهر الناس للحن حجته .. الباقلانى يرى أن من كتبوا قبله فى الإعجاز لم يحتفلوا به الاحتفال الذى يجب ، ولم يصبروا عليه نفوسهم الصبر الذى يسطع به برهانه . وقد أدى ذلك الى فساد رأى الناس فى هذا الأمر ، فذكر بعضهم : « أن عجز أصحابهم عن نصرة هذه المعجزة ، يوجب ألا مستنصر فيها ، ولا وجه لها » (١٠) .

وهذا أصل ما قلناه .

ثم اننا لا نستطيع أن نراجع إرث الباقلانى الذى كان بين يديه فى هذه القضية لأنه ليس فى أيدينا منه شىء ، ودراسة الخطابى والرمانى ــ وهما معاصران له ــ فيها من الصبر ، والإتقان ، والإحكام ، ما ينفى عنهما التهاون، بل انهما ليحاذيان دراسة الباقلانى ، ولا يعقدان دونها ، ولا يَغُضَّان منها ، وكل له مذهب وكل كشف جانبا لم يكشفه غيره ، ولا يَسُدُّ اختلاله سواه، ولكن القضية نفسها أبعد ، وأذهب ، من أن تكشف غوامضها هذه الجهود، ولا التى جاءت بعدها ، ولعل الباقلانى كان يقارن ما بين يديه بصعوبة الموضوع ، ودقة مسالكه ، وسعة جوانبه ، ووعورة مجاهله ، وهذه المقارنة نفسها هى التى وضعت جهوده مع جلالها ، فى نفس الموضع ، الذى وضع هو فيه جهود سلفه ، على حد ما قال الرافعى .

* * *

(١٠) المقدمة ص ٥ .

قلت ان الباقلانى كأنه رجع يعتذر عن سلفه من العلماء الذين لم يبدعوا فى باب الإعجاز إبداعهم فى النحو والكلام ، وذكر أن باب الإعجاز « مما لا يمكن احكامه إلا بعد التقدم فى أمور شريفة المحل عظيمة المقدار ، دقيقة المسلك ، لطيفة المأخذ » .

وهذه الأمور الشريفة المحل .. العظيمة المقدار .. الدقيقة المسلك..فى حدود ما قدمه الباقلانى فى معالجته للموضوع ، لا تخرج عن إحكام فهم الكلام ومعرفة أقداره،وتنزيله منازله ، وهذا هو الذى دارت عليه دراسته. وبهذا يصير علم نقد الشعر والأدب ، علم خاصة الخاصة ، لأن الذين أنْبَطوا النحو ، واستبحرت بهم أبوابه ، وفتّقوا عن غَيْبه ، هم من صفوة أذكياء هذه الأمة ، وفى الصدر منهم الخليل بن أحمد نادرة الناس ذكاء وفطْنَة وكذلك كان شياطين الكلام من المعتزله وغيرهم من أسرع الناس خاطراً ، وأصبرهم على متابعة الوهم ، وأقدرهم على الجدل عنه والانتصار له .

علم نقد الشعر والكلام لا تكفى فيه من قدرات النفس ما يكفى فى استخراج دقيق النحو والكلام ..

قضية الإعجاز عند الباقلانى من علم الشعر والأدب ، والتعرف على طرائق الكلام ، وكيفية تقلبه فى وجوه الفصاحه والبلاغة ، والتعمل والطبع، والروية والبديهة ، وقد عالجها الباقلانى فى هذه الحدود ولم يداخلها من علم الكلام وعلم أصول الدين إلا مالا يمس جوهرها ، فظلت أدبية خالصة ، وقد دخل بها أدق مسالك هذا الباب ، وطرق بها أغمض جهاته .

وتجد فى كلام الباقلانى أفكاراً تتصل بنقد الكلام وبلاغته ولا تجدها فى كتب النقد والبلاغة ، وكان يرى أن ما كتب فى هذا الباب ــ باب نقد الشعر وعياره ، ووزنه بميزانه ومعياره ــ (١١) ليست مستوفاة .

وليس للذى كتبه الآمدى ، والجرجانى ، وهما معاصران له أثر بَيِّن" فيما كتب .

---

(١١) اعجاز القرآن ص ١٨٣ .

ومن الأشياء التي هي عنده أوفى من غيره ، تفصيله القول في مذاهب الاختيار في الشعر ، وتعليل كل مذهب بالبواعث الذى دعت إليه ثم اختياره ما اختار منها ، وتعليله هذا الاختيار بعلل دقيقة ترجع إلى طبع اللغة ، وطبع البيان .

ومنها تحليله إدراك ــ أو درجة ادراك ــ الذين يحسنون نقد الشعر،وإلى أى مدى كان هذا الإدراك ، والى أى مدى كانوا يستخرجون من اللغة وبنائها ملامح قائلها ، وكأن آذانهم كانت عيونا ، ترى في الكلمات قسمات وجوه قائليها رؤية لا تلتبس ، وكما أنه لا يختلط عليك الفرق بين زيد وعمرو ممن تعرف أشخاصهم كذلك هؤلاء لا يلتبس عليهم شعر بشعر . ثم إنهم يعرفون أنساب الشعر ، كما يعرف الناسبون أنساب الناس ، فيرون في شعر هذا خلوص نسبه إليه ، أو أنه يَنْزِعه شبه من شعر فلان ، إلى آخر ما قاله مما يحتاج الى فضل نظر .

وأومأ الباقلانى فى مقدمته إلى أمر مهم فطن إليه علماء الأمة وعقلاؤها فى كل زمان ، وذلك هو ضرورة الحفاظ على سليقة العربية التى نزل بها القرآن ، وأن ذلك ضرورى لبقاء الوعى بالقرآن واعجازه ، وأن صَقْل الأجيال بهذه اللغة القديمة وهذا الأدب القديم ، أمر لازم ، لتبقى مهيأة لتلقى كلمات الله التامات .

ولهذا كان أهل الرأى والصدر فى الأمة حراسا على نقاء عروبة الأفئدة والألسنة ، وكانت حفاوتهم بالشعر واللغة ، حفاوة تنبع من الاعتقاد بأن حصاة هذه الأمة ، إنما تكون بمقدار فعل القرآن فيها ، وأن فعل القرآن فيها ، إنما يكون بمقدار قربها من هذه السليقة التى نزل القرآن بها ، وهكذا أفهم أن الجوائز التى كانت تمنح للعلماء والشعراء انما كانت عملا عظيماً ، يتوخى غايات عظيمة ، وقد قبّحها فهمنا الخاطىء لتاريخنا .

ذكر الباقلانى أن بيان أهل العلم لما يزيل الشبهة التى يشيعها أهل الزيغ حول القرآن لا يفيد مع الغفلة عن وجه اللسان ، وإنما يفيد حين يتوفر قدر من العلم بمحاسن الكلام ، ومتصرفاته ، ولما كان كل مسلم يجوز أن يكون معرضًا لهذه الشُبَه والشكوك ، كان العلم بمحاسن الكلام ومتصرفاته

ضرورة لكل مسلم ، وكأن الباقلانى يدعو إلى أن يكون هذا القدر من العلم شائعاً داخلا فى نسيج المعرفة العامة كالعلم بقواعد الدين الأساسية التى يجب أن تتوفر لكل مسلم ، وهكذا يصير الاسلام وعلم العربية أمران متلازمان ، أو هما شيء واحد..الاسلام هو الروح وهذه العربية هي الجسد.

ولا ترى العربية مستهدفة إلا حيث يكون وراء هذا هدف آخر هو هذا الدين ، ثم إن الإزراء بعلوم العربية وعلمائها هو الوجه الثانى للإزراء بالعربية ، وخسيسة الإزراء بالعربية ذاتها كانت زاكية أيام الاحتلال ، ثم خَنَسَتْ بقليل من إفاقة العقل العربى ، واختبأت فى هذا الوجه الثانى الذى هو الإزراء بعلومها وعلمائها ، والذى انجر إليه وجرؤ عليه العوام والصغار ، ومن لا بالة لهم عند الله .

* * *

بلغت مسألة تصنيف الكتاب ــ فى زماننا هذا ــ غاية الضعف والركاكة، وقل أن تجد كتابا عايش صاحبه أفكاره ، وراضها ، وتمثلها ، وتذوقها ونقدها ، فضلا عن أن يكون قد اجتهد فى استكشاف حقائق جديدة حول موضوعه ، وإنما يقوم الأمر غالبا ، على الوجه الذى وصفناه ، والذى شرعه المجددون ، ومضى عليه من تعلق بهم ، أو يقوم فقط على صياغة ضعيفة لشرائح من فكر القدماء ربما لا يحسن اختيارها ، أو تحليلها ، فضلا عن استقصائها واستنطاقها .

قل أن تجد كتابا فى هذه المرحلة يعطيك تجربة ومعاناة ، ووجهة نظر مدروسة متقنة ، وإذا وَجَدْتَه وجدته تائها فى بحر زاخر من التصنيف الفاسد المفسد للعقول والطباع .

ولهذا كاد الناس أن ينصرفوا عن متابعة الكتب الجديدة التى كان ظهورها مسرة للنفوس ، تتلقاها العقول لهفة مشتاقة ظمئة ، .. انطفأ ذلك كله .

وقل مثل ذلك فى المقال ، هناك قلة قليلة يتابع الناس ما يكتبون ، لأنهم يجدون فى سطورهم شيئاً مما فى نفوسهم ، وما عدا ذلك فهو كطواحين الهواء المُسْتَحَفَّةِ التى جرى فيها الصغار والعجزة .

فى ضوء هذا الواقع تقرأ فى مقدمة الباقلانى طريقة تصنيفه التى جرى كتابه عليها ، وأنها تقوم على الإشارات الموجزة إلى الأفكار التى سبق إليها فى الباب لأن هذه الأفكار انما تحصل فى كتب من أثاروها ، وبسطوها ، أما فى كتابه فإنه يشير إليها حتى ينتظم سياقه ، ويتبين ما يتأسس عليه ، ثم يسوق ما يجتهد فى استخراجه ويُرْزَقُ له عَنْه ، مما لم يقع عليه غيره ، من مستور الحقائق ، والتى لا تنجلى إلا بالصبر ، والصدق ، والإخلاص ، والمعاناة ، وصحة النظر ، واستقامة الطبع ، وتبحر المعرفة .

وهذا القدر الذى يستخرجه هو بنفسه ، ويشق عنه الحجب بفكره وعقله ، هو كتابه الذى ينتسب إليه .

وهكذا يؤصّل الباقلانى مسألة وضع الكتاب ، وأن واضعه لابد أن يكون مُجتهدا فى بابه ، مستمدا من بحره ، متّكئا على خواطره ، واصفاً تجربة عقله ، ومعاناة نفسه ، فى الباب الذى هو فيه ، وقد ألمعنا إلى شىء من هذا عند الخطابى وهذا هو سبيل أهل العلم من سلف هذه الأمة ، هدانا الله إليه ، وألحقنا بهم كرامة نفس وقرة عين .

* * *

الفصل الرابع

إعجاز القرآن عند الباقلانى

فى دراسة الباقلانى ــ كما قال ــ أفكار شائعة فى الباب استخرجها من سبقوه ، ولن نقف عندها لأننا نتوخى دراسة وجوه الإعجاز كما يتصورها الباقلانى ، ــ وهذا هو لب القضية ــ ونريد من خلال تحليلنا لما ذهب إليه أن نبين ما انطوى عليه كلامه فيها ، وما قارب فيه كلام غيره ، من أئمة هذا الباب .

إلا أن الأمر الذى ألجأ الباقلانى إلى الإلمام بما قاله الناس قبله ، هو نفسه الذى سيلجئنا الى أن نُلِمّ بما قاله فى غير الأبواب التى نتوخاها فى دراستنا .

عقد الباقلانى بعد المقدمة فصلين قبل الفصل الذى تكلم فيه عن وجوه إعجاز القرآن .

الفصل الأول فى بيان أن نبوة النبى صلى الله عليه وسلم معجزتها القرآن .

والفصل الثانى فى بيان وجه الدلالة على أن القرآن معجز .

وقد دار كلامه فى الفصل الأول حول بيان أن للنبى صلى الله عليه وسلم معجزات كثيرة ، غير القرآن ، إلا أن القرآن هو أظهرها وأبقاها ، وهذه المعجزات الأخرى كغيرها من معجزات الأنبياء عليهم السلام ، قامت فى أوقات خاصة ، وأحوال خاصة ، ومنها ما نقل نقلا متواترا ، ومنها ما نقل نقلا خاصاً

حكى بمشهد من الجمع العظيم فيلحق بالمتواتر ، ومنهـا ما نقل من جهـة الآحاد .

أما معجزة القرآن فقد « عمت الثقلين ، وبقيت بقاء العصرين ، ولزوم الحجـة بها فى وقت ورودها إلى يوم القيامة على حـد واحـد » [1] . وهذا معناه أن القرآن لم يعجز الانسان فى طور من أطوار حضارته فحسب، وإنما هو معجز له أبدا ، فى كل أطواره ، ما كان منها ، وما يكون ، فإعجازه محيط بهذا الانسان احاطة أقطار السموات والأرض ، يتقلب بينهما ، ما شاء له طموحه وإبداعه ، وهو فى هذا الإطار لا يفلت منه ، وكذلك الحـال فى القرآن ، وكأنه جزء من هذا الكون ، كأنه الشمس ، أو القمر ، أو الفجـر أو الليل أو غير ذلك مما رأيت ورآه أبونا آدم مع اختلاف الأزمان والأطوار والأحوال ، السماء هى السماء ، والأرض هى الأرض والكواكب المسخرة بينهما هى ، والطيور هى ، والريح هى ، وكذلك يبقى القرآن هو ..

ومهما اتسـع علم الناس بأحوال الأرض فسوف تظل الأرض معجـزة لهم بمعنى أنهم لا يستطيعون أن يوجدوا! أرضا تدور فى فلك كهذه الأرض التى تدور فى فلكها وكهذه الجبال ، والأنهار ، والمحيطات ، وغير ذلك ممـا ترى . كذلك مهما اتسع علم الناس بالقرآن ، فسوف يظل معجزا لهم لأن الإتيان بمثله ، كالإتيان بمثل هذه الأرض ، والعجز عنهما شىء واحد .

ثم ذكر الباقلانى أن القرآن الكريم مشحون بالدلالات الصريحة على أنه هو آية النبى صلى الله عليه وسلم ، كقوله تعالى :

« وقالوا لولا انزل عليه آيات من ربه ، قل انما الآيات عند الله وانما انا نذير مبين . أو لم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم » (٢) ..

والسور التى افتتحت بالحروف المقطعة مشحونة ببيان ذلك ، وكثير منها بنى على بيان أن القرآن حجة ، وآية للنبوة ، ثم عرض لتأكيد ذلك سورة غافر ، وسورة فصلت ، وكان ذا قدرة بارعة فى استخراج ما يتصل بهـذا المعنى مما لا يظن دخوله فيه ، وفى بيانه وجه دلالته عليه .

---

(١) اعجاز القرآن ص ٨ .

(٢) العنكبوت : ٥٠ ، ٥١

وقد استخرج من قوله تعالى : ((**وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله ، انه هو السميع العليم**))(٣)

أن النبى صلى الله عليه وسلم أدرك أن القرآن خارق ، وأنه آية نبوته صلى الله عليه وسلم من طريق الاستدلال ، « لأن الضروريات لا يقع فيها نزغ الشيطان » (٤) .

والفصل الثانى الذى موضوعه بيان وجه الدلالة على أن القرآن معجز ، وهو غير وجوه الإعجاز ، وفرق بين وجه الدلالة على أن القرآن معجز ، وبين وجه الإعجاز فى القرآن .

المراد بالأول ما يثبت أن العرب عجزوا ، وهذا أمر طريقه الرواية والخبر، والاستنباط مما جرت عليه الحوادث فى عصر البعثة ، وهذه هى وجوه الدلالة على أن القرآن معجز ، وصياغة ترجمة الفصل كما ترى تحتاج إلى روية فهى تتضمن أن القرآن معجز ، ودليل إعجازه عجز العرب عن أن يأتوا بمثله وكانوا أهل بيان ، ووجه هذا الدليل هو روايات التاريخ ، وهذا معنى كثر فيه كلام العلماء ، فالكل يذكر أنهم أهل اللسان ، وأن القرآن تحداهم ، وأفسح لهم فى المدة ، وطالبهم بخلع آلهتهم ، ونبذ مألوف عاداتهم ، وسفه أحلامهم ، واستباح أموالهم ودماءهم ، وكل ذلك كان يمكن أن ينتهى لو جاءوا بمثل : ((**تبت يدا ابى لهب وتب**)) (٥) .. أو بمثل : ((**انا أعطيناك الكوثر**)) (٦) .. ، ولكنهم عجزوا عن ذلك ، وهو أهون سعيهم ، ومألوف أمرهم ، ودفعوا إلى المخاطرة بأنفسهم ، وقطع أرحامهم ، وسفك دمائهم ، الى آخره .

والمعجوز عنه يستوى فيه القليل ، والكثير ، فالعجز عن أن يخلقوا ذبابة ، هو نفسه العجز عن خلق السموات والأرض وكذلك كان العجز عن : ((**انا اعطيناك الكوثر**)) (٦) .. كالعجز عن القرآن كله .

هذا هو فحوى ما قيل فى هذا الفصل .

---

(٣) فصلت : ٣٦
(٤) اعجاز القرآن ص ١٣
(٥) المسد : ١
(٦) الكوثر : ١

وقد أثار الباقلانى فيه أشياء كان بعضها مما دُفع إليه دفعاً لأنها مما لا تحتاج إلى دراسة لولا أن أهل الباطل لجئوا فيها ، من ذلك اثبات أن هذا القرآن هو الذى جاء به النبى صلى الله عليه وسلم ، وليس شيئاً « وضعه عمر أو عثمان ، رضى الله عنهما ، حيث وُضعَ المصحف أو يدعى فيه زيادة أو نقصان » (٧) .

وقد حفل الباقلانى واحتشد لإثبات أن الذى بين دَفَّتى المصحف هو ما نزل به جبريل ، وذكر أنه استفاض فى الأمة ، وحفظه المسلمون ، وتواتر نقله بينهم ، كما نظر فيه أهل الخلاف ، وتعددت دواعى حفظه ، فمنهم من حفظه للشرائع ، والفقه ، ومنهم من حفظه ليعرف تفسيره ، ومنهم من قصد فصاحته ، ومن الملحدين من حصله لينظر فى عجيب أمره .

وكان الباقلانى يعلم أنه يمكن دفع هذا كله بكلمة واحدة ، هى أن الذى تقرؤه فى هذا المصحف هو المعجز ، ومن زعم أنه من وضع عمر أو عثمان فليأت بمثله من كلامهما أو من كلام البشر قاطبة ، ولم يقل أحد من أهل زمانهم ولا من غيره ان كلامه يفوق كلام البشر ، وكذلك من يزعم أنه زيد فيه فليحدد هذه الزيادة وليأت بمثل آية منها .

سلك الباقلانى الذى سلك ليبين كيف حاطت الصدور وتحوط هذا القرآن ، وليقدم الدليل من التاريخ على فساد هذا الكذب على التاريخ . ومما أثاره الباقلانى فى هذا الفصل ، أنه وهو يشرح الدواعى التى قامت فى نفوس المسلمين لحفظ المصحف ، وأنهم حاطوه حياطة يستحيل معها أن تكون قد رميت فيه كلمة من خارجه ، هذا فضلا عن طبعه المتميّز والمؤذن بمغايرة ما يداخله ، سواء كانت هذه المداخلة بلفظة تدخل فيه او تغيير لبنية، كتقديم أو تعريف ، قال وهو يشرح هذه الحياطة وهذا السياج الذى حفظ الله به القرآن : إن أهل البصر بالشعر الذين يحسنون نقده ، ويتقنون عياره لا تلتبس عليهم كلمة رمى بها لسان غير لسان الشاعر ، فلو انتزعت كلمة من كلمات امرىء القيس ، ووضعت مكانها كلمة أخرى ما غاب ذلك

---

(٧) اعجاز القرآن ص ١٨

عن هؤلاء العلماء مهما بلغ حذق من رمى بهذه الكلمة وبصره بطريقة تخلل لسان امرىء القيس لكلماته .

وهذه مسألة مهمة جدا .

ولا ريب أن الباقلانى قرأ ما قيل عن خلف وحماد ، وغيرهما وكلامه هذا المعتدل يلتقى مع قول ابن سلام إنه لا يلتبس على أهل العلم بالشعر ما صنعه الرواة ونحلوه على الشعراء إلا أن يكون هذا الشعر الذى نُحل إلى غير صاحبه مما قاله ولد الشاعر أو أحد من أهله ، فيشكل ذلك بعض الإشكال (٨) .

ومنابع سبك الشعر ، وصوغه فى سرائر الشعراء مما يمكن أن يرثها الأبناء لأنها داخلة فى طرائق تصوُّر الأشياء والإحساس بها ، والإبانة عنها، فهى من خصائص النفوس والطباع ، يضاف إلى ذلك رواية الولد عن الوالد، وسماعه شعره وكلامه .

وقد ذكر ابن سلام أن هذا النوع يشكل بعض الإشكال ثم يزول إشكاله .

وقد حرر الاستاذ محمود شاكر هذه المسألة تحريرا واضحا فى كتابه « الشعر » (٩) .

* * *

ذكر الباقلانى فى هذا الفصل أن الذى يدرك ما فى نظم القرآن من خرق للعادة ، وفوت لطاقات البشر ليس هو المتناهى فى علم الشعر أو الخطب فحسب وإنما هو المتناهى فى معرفة فنون الكلام كلها ، وأن المتناهى فى باب من أبواب الكلام دون غيره ملحق بالمتوسط من أهل اللسان أو بالأعجمى ، وسبيل علم هؤلاء جميعا هو معرفتهم عجز المتناهين فى هذا الشأن .

وهذا معناه أن الذين يدركون إعجاز نظم القرآن قلة قليلة فى كل جيل، لأن التناهى فى معرفة صنوف الكلام لا يتأتى إلا للأفراد فى كل عصر ، وهؤلاء يكون علمهم هم أنفسهم حجة عليهم ، أما من عداهم ، وهم الكثرة

---

(٨) ينظر طبقات فحول الشعراء (٩) الشعر ص ٤٦ وما بعدها .

من سواد المسلمين ، فان الحجة القائمة عليهم بهذا القرآن هى علمهم بعجز الكافة عن أن يأتوا بمثله ، وليس بلازم أن يعلموا ذلك من نظم القرآن بأنفسهم . وهذه هى حكمة التحدى ـ كما يقول الباقلانى ـ لأن الذى يُظهر عجز الكافة ، هو آيات المطالبة بأن يأتوا بمثله ، وحين لا يأتون بمثله يظهر للكافة أنه من عند الله ، ويكون ذلك ملزما للكل ، يستوى فى ذلك الأعجمى ، والعربى غير المتناهى ، وهذا هو ما تجده فى آية هود :

« ام يقولون افتراه ، قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين . فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما انزل بعلم الله وأن لا اله الا هو ، فهل أنتم مسلمون » (١٠) ..

فقد رُتّب الأمر بالعلم أنه من عند الله ، على عدم استجابتهم أى على عجزهم .

وقد كان عجز العرب ظاهراً من غير مطالبة بأن يأتوا بمثله ، وذلك قبل نزول آيات المطالبة « التحدى » وكانت طبائعهم تحركهم إلى المعارضة فى هذا الباب من غير طلب إليها ، ولو وجدوا من أنفسهم قدرة لعارضوا ، ولو لم يُطالبوا بذلك ، وجه المطالبة إذن هو تسجيل هذا الموقف ليكون حجة على من لم يدرك بنفسه .

قال الباقلانى : « إنما احتيج إلى التحدى لإقامة الحجة ، وإظهار وجه البرهان ، على الكافة .. فاذا كان يظهر وجه الإعجاز فيها للكافة بالتحدى وجب فيها التحدى » (١١) .

ويورد الباقلانى فى المسألة سؤالا مهما ، هو أن هذا الجيل الذى نزل فيه القرآن كان متناهيا فى معرفة صنوف الكلام ، ومقتضى هذا أن يَتَوافَوْا على الإيمان به جملة واحدة ، بعد سماعه لأنهم كلهم قادرون على أن يروا الأمر الإلهى الكائن فى نظمه ، والذى حدث أنهم كانوا مختلفى الأحوال فى هذا الشأن ، فمنهم من آمن ، ومنهم من كفر ، ثم منهم من طال زمن إعراضه ، ومنهم من قصر ، وأجاب الباقلانى عن ذلك ، بأنه راجع إلى اختلاف أحوالهم ، واختلاف أحوال شكوكهم ، وطرق شبههم .

---

(١٠) هود : ١٣ ، ١٤

(١١) اعجاز القرآن ص ٢٤

« فمنهم من قلت شبهه ، وتأمل الحجة حق تأملها ولم يستكبر ، فأسلم. ومنهم من كثرت شبهه ، أو أعرض عن تأمل الحجة حق تأملها ، أو لم يكن فى البلاغة على حدود النهاية ، فتطاول عليه الزمان إلى أن نظر ، واستبصر وراعى ، واعتبر ، واحتاج إلى أن يتأمل عجز غيره عن الإتيان بمثله فلذلك وقف أمره » (١٢) .

قلنا : ان الباقلانى ذكر أن من يدركون إعجاز القرآن بأنفسهم هم المتناهون فى معرفة صنوف الكلام ، وهم قلة قليلة .

ثم نجد فى كلام الباقلانى ما يدل على ظهور بلاغة القرآن وتميزها تميزا تفوت به جنس كلام الناس ، وأن من لا يدرك ذلك مسترك العقل ظاهر النقص .

وهنا يحسن أن ننظر فى كلام الباقلانى بنصه :

قال فى معنى أنه لا يدرك إعجاز القرآن إلا المتناهى فى معرفة صنوف الكلام :

« لا يعرف المتوسط من أهل اللسان من هذا الشأن ما يعرفه العالى فى هذه الصَّنْعَة ، فربما حل فى ذلك محل الأعجمى فى أن لا تتوجه عليه الحجة حتى يعرف عجز المتناهى فى الصَّنْعة عنه .

وكذلك لا يعرف المتناهى فى معرفة الشعر وحده ، أو الغاية فى معرفة الخطب والرسائل وحدها من غور هذا الشأن ما يعرف من استكمل معرفة جميع تصاريف الخطاب ، ووجوه الكلام ، وطرق البراعة ، فلا تكون الحجة قائمة على المختص ببعض هذه العلوم بانفرادها ، دون تحققه لعجز البارع فى هذه العلوم كلها عنه .

فأما من كان متناهيا فى معرفة وجوه الخطاب ، وطرق البلاغة ، والفنون التى يمكن فيها إظهار الفصاحة فهو متى سمع القرآن عرف إعجازه » (١٣).

وقد كرر هذا المعنى فى ص (١١٣) .

---

(١٢) المرجع السابق ص ٢٨

(١٣) اعجاز القرآن ص ٢٥

وقال فى معنى أنه من لم يدرك إعجاز القرآن وتفوقه فهو ظاهر النقص ، وملحق بالعامة :

« فإن اشتبه على متأدب ، أو متشاعر ، أو ناشىء ، أو مُرْمِدٍ فصاحة القرآن ، وموقع بلاغته ، وعجيب براعته ، فما عليك منه ، إنما يُخبرُ عن نقْصه ، ويدل على عجزه ، ويبين عن جهله ، ويُصرِّح بسخافة فهمه ، وركاكة عقله » (١٤) .

وهذا ما حسبته أول النظر فى كلام الرجل تدافعا ، ثم استقام وجه اتساقه حين أصَفْتُ إلى هذه النصوص ما كان يقوله فى مخاطبة قارىء كتابه ، وهو يجِدُّ فى بيان تمييز أسلوب القرآن ، وأنه فائت كلام الناس . وقد كان يرى أن ما يقوله فى هذا الشأن يظهر ظهورا لا يلتبس ويقارب القلوب « على وجه يؤخذ باليد ، ويتناول من كتب ، ويُتَصَوَّرُ من النفس كتصور الأشكال » (١٥) .

ويكرر هذا المعنى فى ص (١٨٤) وان قارئه سوف يستولى بكتابه هذا على الأمد ويصل إلى المقصود ، ويتصور إعجاز بلاغة القرآن كما يتصور الشمس ، ويتيقن تناهيها كما يتيقن الفجر .

وقد كان يكرر أيضا أن بيانه عن هذه البلاغة وتفوقها ، لن ينتفع به إلا من كان ذا طبع ، يدرك به الفروق المائزة بين كلمة ، وكلمة .

وقد أبان عن هذا فى نصوص كثيرة ، منها قوله بعد ما وجه قارئه إلى النظر المتأنى فى كلام أهل الطبع ، وفى الصدر منهم كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم النظر المتأنى فى كلمات الله ، ثم الرجوع إلى النفس للتعرف على ما وجدته من الفرق بين الكلامين ، وليس هذا موازنة ، وإنما هو سبيل يهدى إلى معرفة طبع الكلام لا تجد سبيلا أسدَّ منه ، يقول بعد هذا : « فان تبيَّن لك الفصل ، ووقعت على جلية الأمر وحقيقة الفرق ، فقد أدركت الغرض ، وصادفت المقصد ، وإن لم تفهم الفرق ، ولم تقع على الفصل ، فلابد

(١٤) اعجاز القرآن ص ١٢٥

(١٥) اعجاز القرآن ص ٤٧

لك من التقليد ، وعلمت أنك من جملة العامة ، وأن سبيلك سبيل من هو خارج عن أهل اللسان » (١٦) .

ويمعن في اختبار زائقة طالب هذا العلم ، ويدله على الطريق الذى يعرف به نفسه ، ويرشده إلى أن ينفض يديه من هذا الباب إذا لم تكن لديه القريحة التى يُعوَّل عليها فيه .

وكان يدفعه إلى ذلك تصور ناضج ، ومستقيم ، لطبيعة المادة العلمية فى هذا الباب ، وأنها « أغمض من السحر ، وأهول من البحر ، وأعجب من الشعر » (١٦) .

أقول : كان يختبر ذائقة قارئه فيذكر مثلا أن ثمة فرقا دقيقا بين كلمة الصبح ، وكلمة الفجر ، وهذا الفرق يجعل لكل لفظة سياقا لا تصلح فيه الأخرى ، وقد أبان عن هذا بيانا يدل على وضوح تصوره وقوة احساسه بما يقول ، ثم قال :

« فان كنت لا تعرف الفصل الذى بينا بين اللفظتين على اختلاف مواقع الكلام ومتصرفات مجارى النظام لم تستفد مما نقربه عليك شيئاً ، وكان التقليد أولى بك والاتباع أوجب عليك ، ولكل شيء سبب ، ولكل علم طريق ، ولا سبيل إلى الوصول إلى الشيء من غير طريقه ، ولا بلوغ غايته من غير سبيله » (١٧) .

ويذكر قوله تعالى : **« وهمت كل امة برسولهم لياخذوه »** (١٨) .. ويقف عند كلمة : **« لياخذوه »** .. ويشير إلى أنك لا تجد كلمة تعطى عطاءها فى هذه الآية ، لو قلت : « يقتلوه » أو « ليرجموه » أو « لينفوه » أو « ليطردوه » أو « ليهلكوه » أو « ليذلوه » كل ذلك ليس فيه ما فى كلمة « ليأخذوه » .

ثم يقول : « فان كنت تقدر أن شيئاً من هذه الكلمات التى عددناها عليك ، أو غيرها يقوم مقام هذه اللفظة ، لم تقف على غرضنا من هذا الكتاب

---

(١٦) اعجاز القرآن ص ١٢٧ (١٧) المرجع نفسه ص ١٨٤

(١٨) غافر : ٥

فلا سبيل لك إلى الوقوف على تصاريف الخطـاب ، فافزع إلى التقليـد ، واكف نفسك مؤونة التفكير » [١٩] .

وبهذا يظهر أنه أعد كتابه لغير المتناهى ، الذى له طبـع ، لأن المتناهى لا حاجة له إلى النظر فى كتابه ، ليعرف إعجـاز القـرآن ، وأما الناقص ، المبتدىء ، المرمد ، فعليه أن ينظر فى هذا الكتاب ، ومادام ذا طبع ، فسوف يكون الوجه منه عن كثب ، ومما يتناول باليد ، أو يتصور تصور الشمس ، ويستيقن تيقن الفجر .

أما من ليس ذا طبع ، فلا سبيل له إلا التقليد ، والتسليم بهذه الآية ، من حيث ان الناس عجزوا عنها .

وهذا كلام مستقيم .

* * *

---

(١٩) اعجاز القرآن ص ١٩٨ .

وجوه الاعجاز عند الباقلانى

تدور دراسة الباقلانى فى هذا الأصـل المهم على محورين أساسيين :

المحور الأول : هو تحديد العناصر البلاغية الخاصة بالقرآن ، والتى لا يوجد شىء منها فى كلام الناس ، لأنها ليست من طبائع الناس ، وليست فى طاقاتهم ، فأدب الأديب صورته النفسية والعقلية تمثل فيه قوة نفسه وضعفها ، واستشرافها ونقصانها ، فالكاتب والشاعر والمتكلم يودع نفسه بكل شياتها فى شعره ، وأدبه .

دارت دراسة الباقلانى فى هذا المحور حول الكشف عن فقدان هذه الأنفاس الإنسانية فى القرآن ، وأن الذى فيه ليس من بلاغة هذه النفس لأن بلاغتها مهما تفوقت وتميزت لا تنفك عنها أحوال الفتور والانقطاع ، لأنها ضربة لازب لهذه النفس .

المحور الثانى : هو إمعان النظر فى الآيات القرآنية ، ومدارستها كلمة كلمة ، وجملة جملة ، وفِقْرة فِقْرة ، وسورة سورة ، وتوسم كل ذلك توسما واعيا ، يحاول أن يستخرج ما وراءها من أحوال ، وغوامض ، وأسرار .

وهذا الطريق سيفضى لا محالة إلى هذا الفيض السخى المبهر وراء الكلمات والأحوال ، وأنه شىء غير الذى فى الشعر والأدب ، وأنه تتوه فى بحاره العقول كما يقول رحمه الله ، وقد دل الباقلانى على هذا الطريق دلالة بينة ، وسلكه ووضع اليد عليه ، وساعده فى ذلك حس رهف ، وطبع موات ، ولسان يصل إلى غوامض ما يجد هذا الحس ، وهذا الطبع .

أما تحديده العناصر البلاغية القرآنية ، والتى لا يوجد شىء منها فى كلام الناس ، فقد كان ثمرة طول النظر ، فى البحث عن الشىء الذى أعجز الناس فى القرآن ، وتلمس معرفة كنه ما أودع الله فى تلك الكلم التى تقلبها الألسنة فى كل لحظة والتى برعت ألسنة الجيل الأول فى تقليبها ، وتدويرها واستخرجت منها خوافيها ، وكأن ألسنتهم انغرست فى أفئدتهم ، وعقولهم

وأسماعهم وأبصارهم ، وفى كل حاسة ظاهرة ، وباطنة ، فلا يجدون شيئاً إلا أبانوا عنه أحكم ما تكون الإبانة .

ثم فوجئوا بهذه الكلمات وقد مثلت فى صورة لاعهد لهم بها ، ولا طاقة لهم فى محاذاتها ، وكأن اللغة ليست لغتهم وكأن البيان ليس بيانهم ، فأى شىء أودع فيها ؟ .

إن انصراف الباقلانى إلى البحث عن الشىء الذى ليس من طبع الإنسان ، والذى قام عليه بيان القرآن كان ثمرة معالجة عقلية طويلة فى هذا الباب .

وقد سبقه إلى مثل هذا الإمام الخطابى لأنه يلتقى مع الباقلانى فى هذا الأمر وهو أن كلا الرجلين بحث فى القرآن عن الشىء الذى ليس له صورة فى كلام الناس . ولا أعرف ثالثا سبقهما فى ثمرات القدماء ، ولهذا لا نجد فى كلام الخطابى شيئاً متصلا بفنون البلاغة كالتشبيه والمجاز ، والحذف والتقديم ، لأن هذه الفنون توجد فى كل كلام وإنما كان يبحث عما لا يوجد إلا فى القرآن كما قدمنا .

وكذلك الحال مع أبى بكر بن الطيب الذى لم يتعرض إلى هذه الفنون إلا ليبطل قول من قال : ان الإعجاز راجع اليها كالرمانى وغيره ، وقد كان الباقلانى يجد فى نفسه ما يدعوه إلى التردد فى رفض أن تكون هذه الفنون مراجع للإعجاز على حد ما سنبين ان شاء الله وكان حريًا بالباقلانى أن يحتفل بدراسة الإمام الخطابى لأنها تلتقى معه فى هذا الباب ، ولكنى لم أجد فى كتابه ما يشير إليه .

* * *

وقد اتجه بحث الباقلانى أولا إلى جملة القرآن ، وما يجده من الأمر المعجز فى أحوال هذه الجملة ــ أعنى فى القرآن جملة ــ وقد استخرج فى هذا الصدد حقيقة هى ان القرآن فاجأ البيان المعروف عند القوم بهذه الهيأة العامة التى جاء عليها ، ونقصد ما يتصل بالكل من غير نظر إلى العناصر المكونة ، والأجزاء التى جرت فى معانى القرآن وتراكيبه ، فمثلا ، تقسيم القرآن إلى

سور ، منها الطوال ، ومنها القصار ، ثم تقسيم السور إلى آيات توزعت على هذا الحد الذى نراه فى المصحف شىء جديد على طرائق بيانهم التى هى شعر وخطب ، ورسائل ، ووصايا .

ثم إن الهيأة العامة المتصلة بأحوال الاسلوب جاءت فى القرآن مغايرة لكلام القوم ، فكلامهم منه ما هو موزون ، ومنه ما هو مسجوع ، ومنه ما هو معدل أعنى متوازيا ، ثم هو مسجوع أيضاً ، أو معدل غير مسجوع ، وهكذا على حد ما تصفه لك مدارسة جريان الحركات والسكنات ، وتصاريفها ، وأنواع الحروف ، وأوصافها وكل ما يدخل فى تشكيل البنية الصوتية وما يعتورها من أحوال ، وهى كثيرة متنوعة ، بل هى فيض ولها فى كلام الجاهليين ما ليس لها فى كلام غيرهم ، بل لها فى كل كلام من الأحوال ما يميزه عند ذوى التمييز ، ثم إن هذه البنية الصوتية فى القرآن جاءت مخالفة لهذا كله ، ومحدثة فيه نوعا من الممازجة جرت فيها أصواته بتناغم آخر ، محدثة رنينا آخر ، وحفيفا آخر ، لا تجد منه شيئاً فى الشعر ، ولا فى غير الشعر ، وإنما هو « أسلوب يختص به ، ويتميز فى تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد » وبعد ما ذكر الباقلانى أصناف الكلام التى كان أمر البناء الصوتى أساسا فى تمايزه ، قال : « وقد علمت أن القرآن خارج عن هذه الوجوه ، ومباين لهذه الطرق » (٢٠) .

ومما ينبغى أن نلفت إليه هنا أن هذه الأحوال الصوتية التى لها هذه الأهمية والتى كانت أساسا فى تمايز صنوف الكلام ، وتنوع أجناسه لم تنل من الدراسة المحددة ما يفى بالكشف عن جوهرها ، اللهم إلا فى تلك المحاولات التى استخرجها البلاغيون حين ذكروا الجناس ، والسجع ورد العجز على الصدر .. وغير ذلك من أبواب البديع المتعلقة بهذه الناحية ، وبقيت سرائر العربية فى هذا الباب محجوبة .

وقد ناقش القاضى عبد الجبار القول بأن مخالفة القرآن لطرائق كلامهم وجه من وجوه إعجازه ، ويبدو أن الفكرة كانت شائعة وكان القاضيان الأشعرى والمعتزلى يعيشان فى زمن واحد ، وقال عبد الجبار : « كان يجب

---

(٢٠) اعجاز القرآن ص ٣٥

لو أتى بعضهم بطريقة من النظم ركيكة لم يسبق إليها أن يكون معجزاً »[٢١]

والذى أفهمه من كلام الباقلانى أنه لم يعن أن الإعجاز كان فى أن بدههم بطريق لا عهد للقوم به ، وإلا لكان المبتدى بالشعر أو بطريقة من النظم معجزا كما يقول القاضى عبد الجبار وإنما يعنى أنه بَدهَ بما لم يتمكن أحد من أن يمضى على سننه ، وظلت طريقة القرآن هذه متفردة ، يتحاشاها أهل الصنعة مع جرأتهم على اقتحام كل ما تشق جهود الانسان غيبه ، فلا ينبغ النابغ من الكتاب والشعراء فى فتح طريقة جديدة إلا ترادف عليها من بعده من يزيد هذه الطريقة سعة ، وصَقْلاً ، وربما يربو عليها ، على حد ما أشار الباقلانى نفسه حين ذكر نبوغ ابن العميد فى طريقة الجاحظ وزيادته عليه فيها ، وقد ذكر الباقلانى من أصناف كلام العرب الكلام الموزون غير المقفى وذكر له شواهد (*) وهو صنف غريب وثقيل ، ووخم ، ويبدو أن بعض الضعاف فى الزمن الأول حاول الخروج على أصول فن الشعر كما حاول عجزة زماننا فجاء بشعر كريه طرحه الناس ، وطرحه الزمن ولم يبق منه الا الأطلال الدالة عليه [٢٢] .

ويتصل بهذا الوجه عند الباقلانى أمران أفرد لكل منهما بحثا فى كتابه .

وذلك لأن خروج القرآن عن أصناف كلامهم المعروفة عندهم يعنى فيما يعنى أنه ليس شعرا ، وليس سجعا ، لأن هذين صنفان من أصناف كلامهم .

ومن هنا عقد الباقلانى فصلا ينفى فيه أن يكون القرآن شعراً ، وفصلا آخر ينفى فيه أن يكون سجعاً .

---

(٢١) المغنى جـ ١٦ ص ٣٢١ (*) امجاز القرآن ص ٥٦

(٢٢) ونظن أن ذاكرة التاريخ التى حفلت بشعر العرب الموزون وضنت بجيده وردبئه وطرحت غيره سوف تفعل ذلك فى تجربة زماننا . ورواج الشىء الفاسد لا يكون الا فى أحوال الضعف والاختلاط ، وقد راجت تجربة الشعر الحر فى زماننا هذا لانه زمن لم يتهدم فيه الشعر وحده ، وانما تهدمت فيه أشياء كثيرة من الثقافة والعلم ، والفكر والتاريخ ، والحضارة ، بل تعدى ذلك الى أرضنا وسمائنا ، وهذا كله مرتبط بعضه ببعض ، ويكون دائما فى تاريخ الأقوام حين تلتبس الأصول وتختلط ويفقد الناس القدرة على التمييز بين الصواب والخطأ فى الأمر الأهم ، واذا أمعنت فيما يدور حولك من قضايا ، وجدت الامر بينا فى الذى تقوله .

أما نفى أن يكون القرآن شـعرا فإنى أحسب أن الباقلانى لم يتعرض لهذا إلا دفعا لمقالات ضعيفة وجاهلة بالشعر والقرآن زعمت أن فى القـرآن شعرا . والبينونة بين القرآن والشعر لم تلتبس على ذى لب من يوم أن نزل القرآن إلى يومنا هذا ،وقول المعاندين « إنه قول شاعر » وكلام المقطوع الذى يرمى بالباطل وهو يعلم أنه باطل ، كما قالوا « لو نشاء لقلنا مثل هذا » ، وهم أعرف الناس بعجز الكافة عنه ، وقولهم « أساطير الأولين » ، وم يعرفونه كما يعرفون أنفسهم .

وقد وقفت عند هذا الفصل أتلمس العلة التى دعت هذا العالم الجليل إلى الاحتشاد لبيان هذا الأمر البين . فما وجدت أكثر مما تعلق به الضعفاء حين وجدوا آيات من القرآن تماشى وزن بيت من الشعر ، كما يقع ذلك فى الكلام اتفاقا ، ولا ريب أن التلاؤم والاستواء فى توقيع الكلام وتنغيمه جاء فى القرآن غاية لا تدرك حتى عده الرمانى من وجوه الإعجاز ، وأصـاب ، ومثل هذه الفيوضات النغمية الجهيرة لا تعدم فيها ما يماشى شطرا أو نصف شطر ، أو بيتا كاملا ، كما فى قوله تعالى : **« هيهات هيهات لما توعدون »** (٢٢)

وهى تماشى شطرا .

وقوله تعالى : **« وجفان كالجواب وقدور راسيات »** (٢٤) ..

وهى تماشى بيتا .

وقوله تعالى : **« ومن تزكى فانما يتزكى لنفسه »** (٢٥) ..

وهى تماشى بيتا .

وكان أبو نواس كثيرا ما يضمن شعره قرآنا ، وأهل الورع يكرهون ذلك .

أراد الباقلانى أن يحسم هذه الشبهة لأنه لا يجوز أن يقال فى القرآن شعر ، بعد ما قال الحق :

« وما علمناه الشعر وما ينبغى له ، ان هو الا ذكر وقرآن مبين » (٢٦) ..

---

(٢٢) المؤمنون : ٣٦
(٢٤) سبأ : ١٣
(٢٥) فاطر : ١٨
(٢٦) يس : ٦٩

ولكن أهل الجرأة على الحق لا ينكفون فكتب الباقلانى مؤكدا أن مثل هذه التوافقات تجدها فى كلام النـاس وفى مخاطبات العامة ، كقـولهم : « اغلق الباب وأتنى بالطعام » وقولهم : « أكرموا من لقيتم مـن تميـم » وقولهم : « اسقنى الماء يا غلام سريعا » .. ونجد هذا كثيرا فيما تسـمعه من كلام . ومثله لا يسمى شعرا لأن الشعر لا يكون إلا بالقصد إليه ، وفيما زاد على ذلك .

وتجد بعض المذكورين بالأدب فى زماننا ، والذين يحبون مفاجأة الناس بغير ما يتوقعون ، وخاصة فى باب الدين . يذكرون أن فى القرآن شعرا ، وأن الله خاطب البشرية بقصائد من شعر . ـ تعالى الله عما يقـولون علوا كبيراً ـ ويكتبون آيات من القرآن ومن التوراة سطورا سطورا على طريقة كتابة ما يسمى شعراً جديداً (٢٧) .

وهذا اجتراء على ما لايجوز الاجتراء فيه ، وهو كلام فاسد ، مهما قيل فى قائله ، وأنه شاعر عربى كبير ، وأنه ذو قدرة فائقة على استخراج طاقات اللغة ، واثارة ما فى أغوار الكلمات .

ولا شك أن شيئاً كهذا جرى فى زمان الباقلانى فأفزعه ، لأنه يعلم أن هـذه الخـدوش ـ وإن كانت عند البعض صـغيرة ـ حين تترك تتنامى ـ لا محالة ـ ثم يكون منها مالا يستطاع دفعه ، ثم إن الباقلانى فى هـذا الفصل يستمد مما قاله الجاحظ وهـو يناقش من طعن فى قوله تعـالى : ((**تبت يدا أبى لهب وتب**)) (٢٨) .. وزعم أنه شعر لأنه فى تقدير مستفعلن مفاعلن ، وطعن فى قوله عليه الصلاة والسلام : « هل أنت إلا اصبع دميت وفى سبيل الله ما لقيت » ، وقال الجاحظ : « واعلم أنك لو اعترضت أحاديث الناس ، وخطبهم ورسائلهم ، لوجدت فيه مثل مستفعلن مفاعلن ، ومستفعلن مستفعل كثيراً وليس أحد فى الأرض يجعل ذلك المقـدار شعرا ، ولو أن رجلا من الباعة صاح من يشترى باذنجان ؟ لقد كان تكلم بكلام فى وزن مستفعلن مفعولات وصاحبه لم يقصد إلى الشعر ... وسمعت غلاما لصديق

---

(٢٧) « انظر الشعر قنديل اخضر » . نزار قبانى ص ٦٢ ، ٦٦ ، وغيرها .

(٢٨) المسد : ١

لى وكان قد سَقَى بطنَه وهــو يقول لغلمان مولاه : « اذهبــوا بى الى الطبيب وقولوا قد اكتوى ، وهذا كلام يخــرج وزنه على فاعلاتن مفاعلن مرتين ، وقد علمت أن هذا الغلام لم يخطر على باله قط أن يقول بيت شعر أبدا ، ومثل هذا كثير ، ولو تتبعته فى كلام حاشيتك وغلمانك لوجدته »(٢٩)

* * *

أما حديثه عن السجع ونفيه عن القرآن فقد وصفه الاستاذ سيد صــقر بأنه « أخف فصــول الكتاب وزنا ، وأقلها قدراً ، وأحفلها بالخطأ البيّن فى أصل الفكرة وكيفية نصرتها ، والدفاع عنها ، والحجاج دونها » (٣٠) .

وقد أحاط الاستاذ سيد صقر بما قاله الباقلانى فى هذه المسألة وأفرغه إفراغا كاملا ، وللاستاذ سيد صقر لغة تَدَمْدِمُ حول ما يريد هدمه على حد ما ترى فيما نقلناه .

وبقى أن أقول شيئاً لا يبعد عما قاله الاستاذ سيد صقر وهو أن السجع الذى ينكر الباقلانى وقوعه فى القرآن هو بحق غير واقع فى القرآن ، لأن السجع عند الباقلانى ما كان «متكلفا يتبع المعنى فيه اللفظ » وهذا ليس فى القرآن منه شىء وأيضا « ما كان مستجلبا لتحسين الكلام دون تصــحيح المعنى » وهذا ليس فى القرآن منه شىء .

وقد افترض الباقلانى أن القائلين بإثبات السجع فى القرآن يمكن أن يحتجوا بشواهد من الكتاب العزيز ليس للسجع فيها أثر فى تصحيح المعنى، وإنما هو مستجلب لتحسين الكلام ، ويرد الباقلانى ذلك ردا حاسما لأن كل ما فى القرآن مما يتوهم أنه سجع إنما جىء به لتصحيح المعنى ، وأنه لا طريق لأداء المعنى سواه ، ويسمى الباقلانى هــذا النظام الذى يسميه المخالفــون سجعاً يسميه هو فاصلة ، وهو كلام لم يتفرد به البــاقلانى ، لأن اطــلاق السجع على آيات القرآن ليس مقبولا عند الجمهور ، بل هناك من يكــره وصف الكلام بالسجع ـــ فضلا عن القرآن ـــ وذلك لأنه من أوصاف الكهانة،

(٢٩) البيان والتبيين جـ ١ ص ٣٠٦ ، ٣٠٧ .
(٣٠) مقدمة اعجاز القرآن ص ٧٤

وهناك مـن يكره تقطيع الكلام تقطيعا يقرب من حـذو الكهانة ، قالوا : « فوقع النهى فى ذلك الدهر لقرب عهدهم بالجاهلية ، ولبقيتها فيهم ، وفى صدور كثير منهم ، فلما زالت العلة زال التحريم ، وقد كانت الخطباء عنـد الخلفاء الراشدين فيكون فى تلك الخطب أسجاع كثيرة فلم ينهوا منهـم أحداً » (٣١) .

وقد نبه المتأخرون إلى هذا القول وقال الخطيب القزوينى بعد ما ذكر شواهد السجع من القرآن : « وقيل إنه لا يقال فى القرآن أسجاع وإنمـا يقال فواصل » (٣٢) .

وهذا فى السجع الذى لم ينسحب عليه إنكار الباقلانى ، لأن السـجع عنده خاص بالمتكلف الذى لا وجـود له فى كلام الله ولا فى كلام رسـوله صلى الله عليه وسلم ، ولا فيما يعتد به أهل العلم من كلام أهل الطبع .

والمناقشة تكون فى هذا التحديد الذى ساقه الباقلانى ، وقد ربط بين السجع والكهانة ، وأسس نفيه عن القرآن على أساس هـذا الربط « لأن الكهانة تنافى النبوات » (٣٣) .

وربما كان ذلك هو الذى أغراه بهذا التحديد لمفهوم السجع ، لأن كهان الجاهلية ، وإن كانوا من أهل الحكمة والبـلاغة والدراية فيهم من أمثـال قس بن ساعدة ، وضمرة بن ضمرة ، والأقرع بن حابس ، وهرم بن قطبة ، إلا أن أسجاعهم لم تكن تجرى على طبع كلامهم المعتاد ، وفرق بين كلامهم حين التحكيم والتكهن وكلامهم فى غير هذا الباب .

وضعف احتجاج الباقلانى لرأيه نشأ من عدم تحديد مصطلح السـجع عنده ، والسجع الذى نفاه الأشـاعرة هو السجع الذى أراده الباقلانى ، والسجع الذى أثبته المعتزلة هو النوع الذى لم ينجر عليه خلاف الباقلانى ، لأنه ليس فى المعتزلة من يقول إن فى القرآن سجعاً متكلفاً يتبع المعنى فيـه اللفظ وهذا السجع الذى أثبته المعتزلة يدركه الباقلانى ويعلم أنه على بنية السجع ومثاله ، ولكنه لا يسميه سجعاً ، يقول : « قد يكون الكلام على

(٣١) البيان والتبيين جـ ١ ص ٢٠٨ (٣٢) الايضاح ص ٢٢٣
(٣٣) اعجاز القرآن ص ٥٨

مثال السجع وإن لم يكن سجعاً » وذلك لأن اللفظ فيه تابع للمعنى ، وكأنه ضربة لازب عنده أن يكون السجع خلاف ذلك .

وقول الباقلانى « وذهب كثير ممن يخالفهم إلى إثبات السجع » كلام دقيق لأنه يعنى أن من المعتزلة من أنكر أن يكون الذى فى القرآن سجعاً وإنما سماه فواصل ، وهو على بن عيسى الرمانى ، ومذهب الباقلانى الأشعرى لم يخرج عن مذهب الرمانى المعتزلى فى هذه المسألة شيئاً .

وإن كان الرمانى لخص كلامه فى سطر واحد قال فيه : « والفواصل بلاغة والأسجاع عيب وذلك أن الفواصل تابعة للمعانى وأما الأسجاع فالمعانى تابعة لها » (٣٤) .

وقد ساق الباقلانى فى الاحتجاج لإنكار السجع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم للذين كلموه فى شأن الجنين ، وقالوا له : كيف ترى من لا شرب ولا كل ، ولا صاح فاستهل ، أليس دمه قد يطل ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : « أسجاعة كسجاعة الجاهلية » ؟ وفى بعض الروايات : « أسجعا كسجع الكهان » ؟ وعلق الباقلانى بقوله : « فرأى ذلك مذموما لم يصح أن يكون فى دلالته » (٣٥) .

وقد احتج بهذا الحديث من أنكر على عبد الصمد بن الفضل بن عيسى الرقاشى إيثاره السجع على المنثور فقال عبد الصمد فى دفع الاحتجاج به : « لو أن هذا المتكلم لم يرد إلا الإقامة لهذا الوزن لما كان عليه بأس ، ولكنه عسى أن يكون أراد إبطال حق فتشادق فى كلامه » (٣٦) .

يريد أن الإنكار إنما كان لأن قائل هذا السجع عقب به على قضاء قضاه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فى شأن الجنين بغرة عبد أو أمة لما كان القاؤه بسبب ضربة ضربتها لها ضرتها بعمود فسطاطها ، فقال أخو الضاربة : يا رسول الله .. أنغرم من لا أكل .. إلى آخره . والمنكر فى هذا ليس وزن الكلام كما قال الرقاشى ، ويلاحظ أن المتكلم ساق حكما غير حكم رسول الله

---

(٣٤) ثلاث رسائل ص ٨٩ (٣٥) اعجاز القرآن ص ٥٨

(٣٦) البيان والتبيين جـ ١ ص ٣٠٥ ، ٣٠٦

صلى الله عليه وسلم ، وذلك فى الفاصلة التالية : « أليس هذا دمه قد بطل » وبهذا اقترب كلامه من حكومة كهانة الجاهلية فى أمر قضى الله فيه ورسوله .

وكان الباقلانى يواجه حججا ضعيفة للقائلين بإثبات السجع فيدفعها دفعاً ضعيفاً .

فالمثبتون يستدلون باتفاق الكل على أن موسى عليه السلام أفضل من هارون ، ولمكان السجع قدم هارون على موسى فى قوله تعالى : **« فالقى السحرة سجداً قالوا آمنا برب هارون وموسى »** (٣٧) ..

وقدم موسى على هارون فى قوله تعالى : **« قالوا آمنا برب العالمين . رب موسى وهارون »** (٣٨) ..

وقال الباقلانى فى دفع هذا إنه لم يكن لتوافق رؤوس الآى لمكان السجع ، كما قالوا ، وإنما « لأن إعادة ذكر القصة الواحدة ، بألفاظ مختلفة تؤدى معنى واحدا من الأمر الصعب الذى تظهر به الفصاحة ، وتتبين به البلاغة ، وأعيد ذكر القصص فى مواضع كثيرة مختلفة على ترتيبات متفاوتة ونبهوا بذلك على عجزهم عن الإتيان بمثله مبتدأ ومكرراً » (٣٩) .

قلت : ان الباقلانى كان يواجه حججا ضعيفة للقائلين بإثبات السجع وهذا الاحتجاج الذى ذكروه فى تقديم هارون على موسى يؤكد فكرة الباقلانى عن السجع ، وهى أنه تصرف لا يدخل فى أداء المعنى وإنما يقصد به التحسين اللفظى فحسب ، ولا يقال إن التوافق اللفظى من وسائل الإبانة ، وأقدر على بث المعنى فى نفس السامع لأن كلامهم لا يدل على ذلك .

وجواب الباقلانى ليس هو الجواب . لأنه يفترض أن اختلاف الصياغات فى تكرار القصص إنما هو لإظهار القدرة على إعادة القصة مع إحكام الصوغ ودقة السبك وهذا مما يصعب . وأقول : ليس اختلاف الصياغة فى تكرار القصة لذلك ، ولا لبيان عجزهم عنها إبتداء وتكرارا لأن هذه غايات قريبة،ثم إن هذا التوجيه قائم على فرض غير مسلم وهو أن المعنى واحد فى المرتين من غير زيادة ولا نقصان ، وليس الأمر كذلك لأن القصة

---

(٣٧) طه : ٧٠ (٣٨) الاعراف : ١٢١ ، ١٢٢

(٣٩) اعجاز القرآن ص ٦١

فى كل مرة تركز على إبراز جانب مــن جوانب العبرة لم يكن فى غير هــذا الموضع على هذا القــدر من الوضوح ، وذلك طبقـاً لمتطلبات الســياق ومقتضياته ، وهذا أمر يقتضى تحليل القصة فى كل مرة تحليلا دقيقاً يمعــن فى كل جملة ويستخرج منها خوافى معانيها المندسة فى جوانب كلماتها ، ثم يوازن موازنة دقيقة بين الصور التى تكررت ، ويحاول أن يتبين المعانى التى ذكرت هنا ، ولم تذكر هناك ، أو التى أجملت هنا وفصلت هناك ثم يربط ذلك بالسياق العام للسورة ، ومعرفة ذلك ليس أمراً سهلا ، وإنما يــدرك بعد مكابدة ومراجعة ، والتساهل فى الأمر اليسير جدا فى هذا الباب يضــيع به الضوء الهادى إلى معرفة الخصائص وربطها بالسياق .

أما تقديم هارون على موسى فى آية طه ففيه إشارة معنــوية لا تكون لو أخر ، وذلك أن موسى وهارون عليهما السلام وإن حُمّلا معا أمر الله : « **اذهبا الى فرعون** » (٤٠) .. إلا أن موسى عليه السلام هو الأصــل فهــو الذى خوطب « **اذهب أنت وأخوك** » (٤١) .. وهــو الذى أوتى الكتاب وأيد بالحجة وهذا يجعل لقولهم : « **آمنا برب هارون وموسى** » .. معنى ليس فى قولهم « آمنا برب موسى وهارون » لأن بدءهم بمن ليس أفضل دال على اظهار قوة الاقتناع بالحجة والإيمان بها ، وذلك لأن الآية لم تظهر على يد هارون ولم يكن هو الغالب وليس فى تقديم موسى الذى لَقَفَتْ عصاه ما صنعوا شيئاً يلفت لأنه هو الأصل ، أما تقديم من لا دخل له فى المعجزة التى عليها آمنوا فهو الأمر اللافت لأنه جاء على خلاف الأصــل ، ويلاحظ أن سياق سورة طه فيه فضل عناية ببيان حفاوة السحرة بهــذه المغالبة ، واحتشادهم لها احتشاداً جعل موسى عليه الســلام يقول لهم بعد أن جعلوا موعدهم يوم الزينــة « **ويلكم لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب** » (٤٢) ..

وتأمل هذه الكلمات مرة ومرة .

ومن آيات احتشادهم أنه تذاكروا خطر موسى وهارون على هيبتهم فى قومهم وفى أرضهم :

---

(٤٠) طه : ٤٣ (٤١) طه : ٤٢
(٤٢) طه : ٦١

« يريدان ان يخرجاكم من أرضكم بسحرهما ويذهبا بطريقتكم المثلى »(٤٣) وهذا دافع تستفرغ به ما فى النفوس ليحققوا الغلبة •

وقالوا أيضاً : « **فاجمعوا كيدكم ثم ائتوا صفاً ، وقد افلح اليوم من استعلى** » (٤٤) ••

تأمل أيضاً الكلمات ثم تأمل : « **فاوجس فى نفسه خيفة موسى** » (٤٥) • وانظر كيف واجه الحق حالته هذه بتلك التأكيدات المترافة فى قوله سبحانه : « **قلنا لا تخف انك انت الأعلى** » (٤٦) • • ولم يكن كل ذلك فى سورة الأعراف الذى قدم فيها موسى على هارون وإنما أشارت الآيات هناك إلى عناية السحرة بالغلبة للاقتراب من فرعون وطمعا فى الأجر منه ، وكأنهم كانوا يعملون لصالح فرعون :

« **وجاء السحرة فرعون قالوا ان لنا لاجراً ان كنا نحن الغالبين • قال نعم وانكم لمن المقربين** » (٤٧) ••

اختلاف السياقين أمر واضح ، وتحفزهم للغلبة فى سورة طه واضح بصورة أظهر ، ولما رأوا آية موسى عليه السلام وهم فى ذروة هذا التحفز وانهدمت بها جاهليتهم انهداماً تاماً كان اعلانهم دخولهم فى أمر موسى عليه السلام فيه من القوة والوكادة ما يتناسب مع هذا الموقف •

ويلاحظ أن الآيات القاهرة حين تواجه عناد أهل العناد وهو فى ذروة معارضتها تكون غلبتها أبهر وأظهر ، ولنتذكر اللحظات التى سبقت إيمان عمر والتى تمثل قمة غضبه ونقمته على الدين ورسوله صلى الله عليه وسلم — وفدته نفسى — فلما قذف الله الحق فى قلبه أخذ يعدو فى مكة عدو الظليم يبحث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ليبسط له يده خضوعا وانقيادا • وكأن الله سبحانه قد أهاج فى تلك اللحظات كل ضراوات جاهليته لينبذها من صدره مرة واحدة ، فلا يبقى فيه منها شىء •

وسورة طه تصف هيجان الباطل فى نفوس القوم وتصف المثيرات التى

---

(٤٣) طه : ٦٣ (٤٤) طه : ٦٤
(٤٥) طه : ٦٧ (٤٦) طه : ٦٨
(٤٧) الاعراف : ١١٣ ، ١١٤

أضرمت كل ضغائنهم وكأن الحق يُهَيِّؤُهُم لطـرح ذلك كله فى لحظـة واحدة فيقعوا لربهم ساجدين .

أقول : إن تقديم هارون على موسى يثير عند التأمل هذا كله ثم اعلم أنه اجتهاد اجتهدناه وقد يبدو لك غيره والأمر القاطع هو أن تقديم هارون على موسى لا يكون إلا إبانة عن سريرة فى نفوس القوم ، لأنه من الخطأ أن يكون « فى جملة النظم ما يدل تارة ولا يدل أخرى ، وأن يعلل التقديم باطـراد القافية أو استقامة السجع » هكذا يقول عبد القاهر فى هذه العناصر حين تقع فى كلام أهل الطبع ، فكيف بها فى القرآن ؟

وقد قال الباقلانى ، وهو يغالب ما يحسه فى نفسه مما يجده فى القرآن على حذو السجع ويجتهد فى الهروب من التسليم به : « ولو كان الكلام الذى هو فى صورة السجع منه لما تحيروا فيه ولكانت الطباع تدعو إلى معارضته لأن السجع غير ممتنع عليهم بل هو عادتهم فكيف تنقض العادة بما هو نفس العادة » (٤٨) .

انظر إلى قوله : « الكلام الذى هو فى صورة السجع » تجده تسليما خفيا بأن ما يراه فى مثل سـورة طه ومريم والنجم وغير ذلك حذوه حذو السجع لا محالة ، أما قوله : « لما تحيروا فيه » إلى آخره فإن هذا المعنى يتكرر كثيراً فى كلامه ، وتجد فيه شيئاً هو أن ما أنكره الباقلانى واستبعده من أن تنقض العادة بما هو نفس العادة ، هو الذى عليه الفهم يعنى أن الله أعجزهم فى أمر هو من عاداتهم بل هو ميسور أمرهم ، وبذلك تكون الآية أجلى والحجة أقهر . نعم السجع غير ممتنع عليهم ، وصوره فى القـرآن ممتنعة عليهم ، وذلك هو الإعجاز .

وقد ذكر الباقلانى مثل هذا الاحتجاج فى البديع ، ورأى أن القـرآن لم يعجزهم بهذه الفنون لأنهم متمكنون منها ومدربون عليهـا ، ولو كان التحدى بها لاستطاعوها ، وليس الأمر كذلك لأنهم برعوا فيهـا كمـا قال وتمكنوا منها ، ولكن هناك حدود وقفت عندها هذه البراعة ، وهناك مرقب

---

(٤٨) اعجاز القرآن ص ٦٠

انتهى عنده الوسع ، وقد جاءت هذه الفنون فى القرآن متجاوزة حدود هذه البراعة ، عالية فوق هذا المرقب .

ولعل اتجاه الباقلانى الذى خامره من أول أمـره ثم اسـتبد به وهو البحث فى القرآن عن الشىء الذى ليست له صورة ما فى كلام الناس كان وراء أمثال هذه الاحتجاجات ..

ومما جاء فى هذا الفصل وكان قمينا أن يلفت الباقلانى إلى مراجعـة تصوره للسجع ، وأنه ما كان المعنى فيه تابعـاً للفظ أنه ذكر من جنس السجع المعتاد عنـدهم قول أبى طالب لسـيف بن ذى يزن : « أنبتك منبتاً طابت أرومته ، وعزت جرثومته ، وثبت أصله ، وبسق فرعه ، ونبت زرعه فى أكرم موطن وأطيب معدن » [49] ..

ولست أدرى هل يرى الباقلانى ــ وهو هو فى فهـم أسرار الكلام ــ أن مجىء قوله : « وعزت جرثومته » عقب قوله «طابت أرومته» من الذى يتبع فيه المعنى اللفظ ، وكذلك مجىء قوله : « وبسـق فرعه » عقب قـوله : « وثبت أصله » أم أن كل جملة من تلك الجمـل تؤسس معنى ، هو مـن الذى قبله فى تماسكه وتناسقه ، كلفظه من الذى قبله فى توافقه وتناغمه ؟

وقد جعل الباقلانى فواصل الكلام ومقاطعه التى يستريح إليها على حد تعبيره ــ وهو تعبير سخى جداً ــ ثلاثا :

١ ــ قافية الشـعر .

٢ ــ مقطع السجع .

٣ ــ فاصلة القرآن .

وذكر أن الفاصلة خاصة بالقرآن : « لا شركة بينه وبين سائر الكلام فيها ولا تناسب » والمراد بالثانى مقطع السجع الذى عرفه هو وهو ما يتبع فيه المعنى اللفظ ، وإذا راجعت هذا التقسيم فلن تجد فيه موضعاً للسـجع المطبوع الذى لم يتابع فيه المعنى اللفظ ، لأنه لا يسمى سجعاً عند الباقلانى

---

(٤٩) اعجاز القرآن ص ٦١

كما أننا لا نستطيع أن ندخله فى القافية ولا فى الفاصلة ، وبهذا تبقى مقاطع هذا اللون التى يستريح إليها ، خارجة عن هـذا التقسـيم ، وتلك غميزة أخرى فى تصوره وتحديده للمراد بالسجع .

* * *

الوجه الثانى من وجوه الإعجاز ناظر أيضاً إلى جمـلة القـرآن ، ولكن من حيث هو وصف لما جاء عليه من رفيع البلاغة ، وبديع المعانى ، لا يتخلله فتور ، مع كثرة أغراضه وتنوعها .

وإذا كنا نقع على الكلمة البديعة ، والشذرة الوضـيئة فى كلام أهـل الطبع ، فان ذلك لا يطول ، وربما لا يتجاوز جملة أو جملتين نقع عليهمـا فى الخطبة أو الرسالة ، أو القصيدة ، وكأنها هى بيضة ما هى فيه . ثم إن تكاثر هـذا فى كلام الشـاعر والأديب هو الذى يعلو به قدره ، ويعرف به فضله ، ومن أهل الأدب من ترى هذه الشذرات تتتابع فى كلامه متباعدة فلا تقضى لصاحبها بالحذق والاستاذية وسعة الذرع كما يقول عبد القاهر إلا بعد أن تستوفى القطعة ، أو الديوان ، حتى تجمع هذه الدرر النادرة ، ومن أهل الأدب من تتتابع شذراته متقاربة وتراها تهجم عليك من كلامـه وتتكاثر فتعرف من قليل الكلام مكان الرجل من الفضل .

وليس هناك من قام كلامه كله على هذه الشذرات ، وبنى شـعره كله من هاتيك الدرر المختارة ، ليس هناك قصيدة ولا رسالة ، ولا خطبة كلهـا من الغريب النادر ، والطريف البديع .. والقرآن كله من ذلك وهو بهـذا خارج عن مألوف الكلام وفائت لقدرات البشر .

واسمع هذا من فم الشيخ رحمه الله : « ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة والغرابة ، والتصرف البديع ، والمعانى اللطيفة ، والفـوائد الغزيرة ، والحكم الكثيرة ، والتناسب فى البلاغة ، والتشـابه فى البراعة ، على هذا الطول ، وعلى هذا القدر ، وإنما تنسب إلى حكيمهم كلمـات معدودة ، وألفاظ قليلة ، والى شاعرهم قصائد محصورة ، يقع فيها ما تبينه بعدها من الاختلال » (٥٠) .

---

(٥٠) اعجاز القرآن ص ٣٦

وهذا كما ترى واضح فيما سيق له ، وان كان بنى من بعض وجوهه على ابهام ، وذلك هذه الأوصاف : الفصاحة .. الغرابة .. التصرف البديع .. المعانى اللطيفة .. والتناسب فى البلاغة .. التشابه فى البراعة .. لأننا لا نجد لهذه الألفاظ معانى محددة فى أسلوب القرآن نستطيع أن نعدها من خصائصه الفارقة فما هى حقيقة فصاحة القرآن ؟ وما هى حقيقة الغرابة فيه ؟ وما هى طرائق التصرف البديع ؟ .. إلى آخره ، ونحن نستعمل هذه الأوصاف نفسها فى الشعر والخطب ، ونقول كلام فصيح ، وغريب ، وتصرف بديع ، وهذا قاطع فى أنها هنا لا تعنى شيئاً ينطبق على القرآن فحسب ، بل إن كلام الباقلانى فيه أنه تنسب إلى حكيمهم كلمات معدودة ، وألفاظ قليلة ، موصوفة بهذه الصفات ، وهذا لا يعنى أنها تكون على حد وجودها فى القرآن ، وأن هذه الكلمات المعدودة للحكماء والشعراء من جنس فصاحة القرآن ، هذا ما ينفيه كلام الباقلانى فى غير هذا الموضع نفيا قاطعاً . وذلك حين وقف مع كلمات القرآن يتفحص أغوارها .

وإذا كان الباقلانى لم يحدد الفصاحة ، والغرابة ، واللطف ، والتناسب ، فى أوصاف القرآن فقد أفلح فى إبانته عن استحالة صدور هذا القرآن عن النفس البشرية ، لأن قصاراها فى هذا الباب هو الكلمات المعدودة ، وأنه ليس من طبعها أن يصدر عنها كلام فى هذا الطول ، وعلى هذا الحد من البراعة ، وتاريخ الفحول من أهل الطبع شاهد ذلك ، فليس هناك قريحة لا تفيض إلا بالبالغ المختار .

وكلام الباقلانى هنا وفى كثير مما سيقوله مقتبس من القرآن حيث أشار إلى طبيعة النفس وما يصدر عنها ، وأن الفتور والاختلال ، والانقطاع كل ذلك مغروس فى فطرتها ، ومنعكس فيما يصدر عنها « **ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً** » (٥١) ..

ولهذا نقول : إن كلام الباقلانى وإن كان يبدو وكأنه ينتهى عند نفى العيب عن القرآن فهو فى جوهره متجه إلى نفى خصائص النفس البشرية

---

(٥١) النساء : ٨٢

عن مصدر القرآن ولك أن تقول بعبارة أخرى متجه إلى نفى خصائص بلاغة النفس البشرية عن القرآن .

* * *

الوجه الثالث يخرج أيضاً من هذه المشكاة ، ويتجه إلى الكشف عن خلو القرآن خلوا تاما من خصائص البيان البشرى ، وكأن الباقلانى كان يمعن ، ويتقصى النظر فيما ينعكس من طبائع الإنسان فى بيانه حتى يتبين له ذلك الطبع بيانا لا يلتبس ، ويتحدد تحديداً واضحا قاطعا ، ثم يمعن فى القرآن ويتقصى ، فلا يجد هذا الشىء البشرى فيه .

والشىء الذى مَثَّل من طبائع النفس فى بيانها عند الباقلانى فى هذا الوجه ، هو وسع الطاقة البشرية ــ أعنى حدود هذا الوسع .

فهذه الطاقة تتحدد دائما فى مجالات تقف عندها وفى هذه المجالات تتجلى كفاءة النفس وقدرتها على ممارسة هذا الشىء الذى هو ميدانها ، فإذا ما جاوزته إلى غيره مما لم تتهيأ له ولم تبرع فيه انْتَاثَتْ وضعفت وتخلخلت وانقطعت .

هذا حالها فيما تمارسه وتكابده من شئون العيش وضروب العمل ، وحالها أيضاً فيما تعالج من فنون الكلام وضروب البيان . فإذا كان لكل منا فى دنيا معاشنا عمل يستطيعه فإذا ما تجاوزه عجز وانقطع ، فكذلك أهل البيان ، لكل منهم باب من أبواب الكلام يحسن فيه كلامه ، وليس هذا وصف المبتدئين أو المتوسطين فحسب ، وإنما هو حال البارعين المشهود لهم بالسبق ، ترى لهم ميادين متخصصة جداً ، ويكاد يكون تخصصاً فرعياً دقيقا على حد ما نقول الآن ، فهذا أشعر الناس إذا رغب ، وذلك أشعرهم إذا رهب ، وهذا اذا طرب .. لكل نفس مهماز يثيرها ، ويهيجها ، ويستخرج أقصى ما فى أغوارها حتى لترى كأنها تفور فورانا تتدافع فيه المعانى الحرة ، والصور البارعة ، فإذا ما استثيرت بمهماز آخر صار خطوها الوَقاعُ قطوفا ورمت بما لا يشبه رميها الأول .

فالنابغة مثلا قادر على أن يفتح أبواب الغيب فى معانى الاعتذار ووصف

أحوال النفس المفزوعة التى استطارها وعيدُ أبى قابوس • ويبلغ فى ذلك مبلغاً ينقطع دونه من عداه لا ترى شاعراً كامرىء القيس يحسن أن يقول :

فبت كأنى ساوَرَتْنى ضئيلةٌ
من الرُّقْش فى أنيابها السم ناقع
يُسَهَّدُ فى ليل التمام سَليمُها
لحَلْى النساء فى يديه قعاقعُ
تناذَرها الراقون من سوء سَمّها
تراسِلُها عشْراً وعصرا تراجع

مع ضراوة الهموم التى قلقلت نفس امرىء القيس ، وإنما يقول فى وصف همومه :

وليل كموجِ البحر أرْخَى سُدولَه
علىَّ بأنواعِ الهمُوم لِيَبْتَلِى
فقلت له لما تَمطَّى بصُلْبه
وأرْدَفَ أعْجَازاً وناء بِكَلْكَلِ
ألا أيها الليلُ الطويلُ ألا انجلى
بصبح وما الإصباح منك بأَمثلِ

فتراه لا يواجه الهموم خائفاً مفزوعا وكأنها مَثُلَت له فى حية وإنما يواجهها بنفس قوية ويراها كالليل والبحر والجبال ، وكأنها جزء من الكون القاهر ، والطبيعة الطاغية ، وتجد امرأ القيس فيها ينهض من تحت كروبه بعزيمة صارمة ، ويصرخ فى همومه بصوت جهير : « ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى » •

وقد قال الأصمعى وهو يشير إلى فرع التخصص الدقيق فى مدائح زهير إنه يمدح السُّوقَة ولو ضُرب على أسفل قدميه مائة دَقَلٍ صينىّ ليقول كما قال النابغة :

فإنك كالليـــــل الذى هــو مـــدركى
وان خلت أن المنتــــأى عنك واســـع

لما استطاع أن يقوله .

ويبرع الشـــماخ من وصف الحمُر حتى يَتَنَقَّلُ بيانه فى مضـــمراتها « ويكشف عن راجفات الحذر » كما يقول الاستاذ محمود شاكر ، وحتى يقول الوليد بن عبد الملك ، لما سمع وصفه لها وبيانه عن أحوالها ، وخوالج نفوسها ، « إنى لأحسب أحد أبويه كان حمارا » .

وهكذا نرى ذا الرمة ، يبرع فى وصف الليل والدَّوّ وما يتصل بذلك ، ثم لا يحسن أن يمدح .

وهكذا يعرف كل شاعر شـعاب واديه ، ويسـلك مسـالكه ويكشف مجاهله ، فإذا أجال بيانه فى غيره انحلت عقدته ، وبان اختلاله .

قلت : إن الباقلانى تأمل كلام الناس المُعبِّر عن نفوسهم فوجده محدودا بحدود هذه النفوس ، موسوما بما وسمت به مما هو ظاهر من أمرها فى ميدان الشعر وفى غير الشعر من حيث تحديد مجال براعتها ، ثم أجال نظره فى القرآن فوجد ذلك فيه مغيباً ، وكأنه كان يتجه إلى ذلك ، أعنى إلى كشف خلوّ هذا القرآن تماما من أنفاس النفس البشرية ، ليؤكد انبثاقه من غير مصدرها .

يذكر الباقلانى أن القرآن تناول ضروبا مختلفة ومتنوعة من المعـانى والأحوال فصاغ الموعظة صياغة تنفطر لها القلوب ، وساق الحجة مسـاقا تنجلى به غشـاوات الريب ، ولفت إلى آيات الله فى الأرض والسماء لفتـا لا يروغ منه إلا من فى قلبه عمى ، ووصف الجنة وكأننا نجد ريحها ، والنار وكأننا نجد حسيسها ، ومصارع الأقوام وكأنهم فى مطارح عيوننا أعجـاز نخل خاوية ، وهكذا بلغ الغـاية فى كل ما عرض له ، حتى القصـص وهو ميدان إذا تناوله الأديب اتجه فى معالجته إلى الأحداث وتسلسلها ، وما يعتور النفوس من تلك الأحداث وما تتنوع به ضروب التصرفات وردود الأفعال ، طبقاً للأحوال الشعورية المتباينة . ولم يجد فى سبيله هذا مقاماً يدفعه إلى

العبارة البليغة المليئة إلا إذا جاء عرضا فى موقف من المواقف التى يرمى فيها الكاتب بالجملة المصقولة ، والكلمة النادرة ، فمجال القصص اذن ليس هو مجال ابداع الصياغة ، وان كان مجال دقتها ، ولهذا نرى الشاعر حين يقص حدثاً فى قصيدة يقترب خطوه ، ويلين سبكه ، هذا فضلا عن إعادة الأحداث وتكرار صياغتها ، وهذا قمين بالتفاوت الأكثر ، لأن النفس الإنسانية فى صياغتها الأولى للحدث تفرغ إحساسها فى العبارة التى عبرت بها عن هذا الحدث ، فاذا ما عبرت عنه مرة ثانية كانت عبارتها مغسولة من هذا الدفء الذى أفرغ فى العبارة الأولى ، وهكذا ..

والقرآن قد تناول ذلك كله ، تناولا فى درجة واحدة ، وكرره تكراراً فيه من الحكمة والدقة ، ورقائق الأحوال ولطيفها مالا يختلف فيه مرة عن مرة ، حتى إن بعض القصص تكرر كثيرا جدا ، وهو فى كل مرة ، كأنه التعبير الجديد البكر وهذا بالقطع ليس فى حدود طاقة البشر .

* * *

الوجه الرابع : نظر فيه الباقلانى إلى باب من أبواب صناعة الكلام يصعب تهديه على أهل الطبع ، وذلك هو باب دمج المعانى المتنوعة والمختلفة، وافراغها افراغا واحدا حتى يُرى الكلام الذى يتضمن هذه المعانى المتنوعة والمختلفة وهو كلام واحد أحكم سبكه ، وأتقن تلاحمه ، ينتقل بك من معنى إلى معنى ، ويستأنف بابا بعد باب وهو على حد واحد من الاستواء والتلاحم والتحدر ، يخلو تماما من إعياء الخروج والتنقل ، ولا يظهر عليه آثار التكلف والتعمل (٥٢) .

واختلاف المعانى وتنوعها أمر لا محيد عنه فى الكلام ، وليس يعنى بالضرورة تعدد الأغراض فذلك شيء قد يكون أو لا يكون .

والمهم هو أن معالجة المعانى المتنوعة ، وافراغها فى صياغة تؤلف مختلفها، وتجمع تشاردها ، هو لأمر العضل فى بناء الشعر والأدب ثم إن فقه طريقة تأليف هذا المختلف هو أيضاً الأمر العضل فى نقد الشعر والأدب ، وصعوبة

---

(٥٢) ينظر اعجاز القرآن ص ١٩١

هذا الأمر تتزايد بتزايد المعانى وتعازرها ثم إن الغزارة والتكاثر والتوفر لا يُرى فى كلام كما يرى فى القرآن . وهى على محدوديتها فى الشعر والأدب لم ينج من تعاطيها شاعر ولا أديب ، ولابد من وقوع تلك الوثبة التى تمثل نقطة انقطاع النفس فى نهاية باب من أبواب المعانى ثم احتشادها إلى غيره ، وتأمل ما شئت من الكلام وكثيرا ما تجد تحت قشرته الرقيقة تلك المقاطع الغائرة التى توشك أن تفصم بعض أجزائه عن بعض ، نعم هناك أحوال تجد فيها الشاعر قد اتسع بيانه واستطاع أن يتحدر بك كلامه من غير أن يشعرك بالبين الفاصل بين نسيبه ومديحه ، أو بين لهوه وفخره ، أو نشوته بنفسه ونشوته بقومه ، وهناك من يكون هذا الانقطاع من خصائص شعره فقد ذكروا أن البحترى مع براعة نظمه ، وانقطاعه لصنعته ، وقدرته على أن يفتح بلسانه مغاليق الكلام كان ينقطع فى هذا الباب .

قال أبو بكر بعد بيان ذلك : « والقرآن على اختلاف فنونه ، ومايتصرف فيه من الوجوه الكثيرة ، والطرق المختلفة يجعل المختلف كالمؤتلف ، والمتباين كالمتناسب ، والمتنافر فى الأفراد إلى حد الآحاد ، وهذا أمر عجيب تبين به الفصاحة ، وتظهر به البلاغة ، ويخرج معه الكلام عن حد العادة ويتجاوز العرف » [٥٣] .

وهذا الوجه من أهم الوجوه عند الباقلانى لأنه كان أظهرها حضوراً وهو يعالج تحليل الآيات ليرشد إلى تفوقها تفوقاً يعجز عنه الخلق ، ويقلبها ليريكها من كل جهاتها ، حيث يمثل لك الإعجاز فى الكل .

وكان كثيرا ما يشير إلى تلاحم الآيات بعد ما يفرد كل جملة ، وكل آية، بالنظر الذى يتبين به طبيعة معناها ، ويميزها حتى تعرف ما هى بطبعها ومدلولها ثم ينظر فى التى تليها نظرا يتوسمها على حد ما قبلها ، ثم يشير إلى ما بينهما من التآلف أو التخالف ، وذلك من حيث المعنى فحسب ، ثم يرشد — وهو الأهم — إلى براعة النظم الذى ألف المؤتلف أو ألف المختلف .

وهذا المسلك قد يبدو — من حيث الحديث عنه — مسلكا سهلا ، إلا

---

(٥٣) اعجاز القرآن ص ٢٨

أنه في واقع ممارسة الجمل وتحليلها دقيق جدا ومحتاج ـ كما يقول الباقلاني ـ إلى تفريغ الفكر ، وتخلية البال .

وقد أشرت إلى أنه ليس مراده بالمعاني المختلفة الأعراض كالانتقال من الوعد إلى الوعيد ، والانتقال من الحديث عن آيات الله في الكون الى القصص مثلا أو إلى القيامة أو ما يشبه ذلك ، وانما المراد ما هو أشمل من ذلك ، مما يدخل فيه العلاقات الكائنة بين المعاني الجزئية الماثلة في الجملة والجملتين أو الماثلة بين أجزاء الجملة وكذلك العلاقات بين الأغراض الماثلة في الفقر .

وبهذا يكون الباقلاني من الذين شاركوا مشاركة مثمرة ، ومبكرة في دراسة المناسبات والروابط في السورة .

والآن نحاول أن نتبين طريقة معالجته لهذا الباب .

يقول في قوله تعالى :

« وانك لتهدي الى صراط مستقيم . صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض ، الا الى الله تصير الأمور » (٥٤) ..

فانظر إلى هذه الكلمات الثلاث فالكلمتان الأوليان مؤتلفتان وقوله : « **ألا الى الله تصير الأمور** » .. كلمة منفصلة مباينة للأولى قد صيرهما شريف النظم أشد ائتلافا من الكلام المؤالف ، وألطف انتظاما من الحديث الملائم » (٥٥) .

واضح أن الكلمة هنا تعني الجملة أو جزء الجملة ، وقد عدَّ قوله : « **صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض** » .. كلمة ، وهو بدل من قوله « **صراط مستقيم** » ثم عَدَّ جملة : « **الا الى الله تصير الأمور** » كلمة . ووجه الائتلاف بين الكلمتين الأولين ظاهر ، لأن البدل هو المبدل منه ، فصراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض . هو الصراط المستقيم ، ولكن الكلام جاء على شرط الفخامة ، وهو بيان أن الصراط المستقيم هو صراط الله ، كما تقول : جاءك العادل زيد هو غير

---

(٥٤) الشورى : ٥٢ ، ٥٣ (٥٥) اعجاز القرآن ص ١٨٧

جاء زيد أو جاء زيد العادل ، لأن هذه فيها وصفه بالعادل وتميزه به أما الاولى ففيها إشارة سخية هى أن زيدا والعادل يدلان معا على هذا الشخص، فزيد هو العادل ، وهذا فرق عند من يتأمل فروق الكلام .

أما وجه الانفصال والمباينة فى قوله تعالى((ألا إلى الله تصير الأمور)) .. فهو أنه معنى مغاير . لأنه حديث عن الصيرورة والمآل ، وهو غير سابقه كما ترى ، وهذا ما نسميه استئنافاً ، وكأنه بمثابة العلة إلى الدعوة إلى طريق الله ، وكأن المعنى : وانك لتهدى الى صراط الله لأن مصير الأمور إليه ، فصراطه هو الأحق بالاتباع .

والمهم هو بيان المراد من قوله : « قد صيرهما شريف النظم أشد ائتلافا » وهذه الكلمة تتكرر كثيراً ، ويبدو أن وراءها بابا من الفقه لم تحكم فهمه ، وهو بيان طريقة النظم ، فى تأليف المختلف ، كيف يتم ذلك ؟ هل هناك سياج متجانس من النظم يبنى عليه الكلام فيتآلف مختلفه ، ويتآنس متشارده ؟ أو بصياغة أخرى هل هناك وحدة فنية ــ كما يقول أهل زماننا ــ تتعلق بالصياغة وطريقة سبكها حتى ترى الجزئيات المتنوعة والأغراض المتعددة ، تناسبت ، وتناسقت ، وتماسكت ؟ . وهل هذا السياج النظمى يعد من جليل أوصاف بلاغة الكلام ، وعلل سبقه ، وأن الأغراض كلما تباعدت وتنوعت أو تشاردت ثم أحكمت وحدتها ومؤانستها هذه الوحدة الفنية كان ذلك أفضل ، وأرفع فى الدرج ؟ وإذا كان ذلك ما يدل عليه كلام الباقلانى دلالة ما . فما هو ؟ هل يمكننا أن نستخرجه أو أن نستخرج شيئاً منه من كلامه ؟

وأقول : إن بيان ذلك ليس بالشىء يدرك بالهوينا كما يقول علماؤنا ، ولندعه لما عساه يتساقط إلينا منه ، ولنعد الى الآية الكريمة . نتلمس معرفة خصوصية النظم التى آنست المتشارد ، وقد تجد هذه الخصوصية فى تلك الصلة فى قوله تعالى : ((له ما فى السموات وما فى الأرض)) .. فذكر من صفات الحق الذى تدعو الشريعة إلى صراطه ملكيته لما فى السموات وما فى الأرض ، ولم يقل مثلا فى هذا السياق صراط الله العزيز الرحيم وذلك لأن ذكر ملكيته السموات والأرض يقرب طرف الكلام الأول إلى الكلام الثانى ،

فالذى يملك الكل لا يؤول الأمر إلا إليه ، وهكذا تجد آخر الكلام الأول كأنه يهيء ويوطىء الى الكلام الثانى ، فيحدث بذلك التلاقى والتآلف . وهذا من محكم الكلام ، وفقهه من محكم الفقه .

ومن التأليف بين المختلف قوله تعالى :

« وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنس نصيبك من الدنيا ، وأحسن كما احسن الله اليك ، ولا تبغ الفساد فى الارض ، ان الله لا يحب المفسدين » (٥٦) ..

علق الباقلانى عليها بقوله : « وهى خمس كلمات متباعدة فى المواقع ، نائية المطارح ، قد جعلها النظم البديع أشد تآلفا من الشىء المؤتلف فى الأصل ، وأحسن توافقا من المتطابق فى أول الوضع » (٥٧) .

ويلاحظ أن ما قرره البلاغيون المتأخرون من ضروب الجامع لم يكن قائما عند الباقلانى ، وأنه يمكن أن نعد جهوده فيما عالج من فصل الكلام ووصله من مصادر البلاغيين. والمهم هو توسم الشىء الذى فى نظم هذا الكلام والذى صارت به الجمل المتباعدة المواقع والمتنائية المطارح أشد تآلفاً من المؤتلف فى الأصل .

وربما كان ذلك فى أن أردف الجملة الأولى التى هى حض على ابتغاء آخرته فيما رزقه الله ، بالجملة الثانية التى هى نهى عن المبالغة فى ذلك وأن يحرم نفسه حظها من الدنيا ، والإشارة إلى أن الأمر الإلهى هو فى الوسط بين طرفى الدنيا والآخرة ، وكأن قوله : **« ولا تنس نصيبك من الدنيا »** .. هو الطرف المقابل الذى يحد من الطلب الأول ، وعلى هذا تكون الجملة الثانية مع أنها فى الظاهر تطلب عكس الأولى ــ والنهى طلب الكف ــ إلا أنها مكملة لها ، وجزء من معناها . ثم يجىء قوله فى الثالثة **« وأحسن كما أحسن الله اليك »** مع قوله **« ولا تبغ الفساد فى الأرض »** .. ليكونا معا حقيقة واحدة هى الإحسان النائى عن ابتغاء الفساد فى الأرض والرافض له ثم تعطف هذه الحقيقة بوجهيها هذين ــ الإحسان والنهى عن

---

(٥٦) القصص : ٧٧ — (٥٧) اعجاز القرآن ١٩٤

الفساد ـ على الحقيقة السابقة بوجهيها ـ ابتغاء الآخرة وعدم نسيان حظه من الدنيا ـ .

ونظم الكلام على هذا الوجه الذى نراه أمر ثم نهى ، يعطف ثانيهما على الأول، وبعد ذلك يعاد نفس النظام . أمر ثم نهى يعطف ثانيهما على الأول ، ثم بعد ذلك تعطف الجملة الثانية برديفتها على الجملة الأولى برديفتها . أقول : إن نظم الكلام على هذا الوجه فيه من دقة السبك وإحكامه ما ترى .. ثم تأتى الجملة الخامسة : **« ان الله لا يحب المفسدين »** .. فاصلة جامعة للكل وتَحُضُّ على الكل ، لأن عدم ابتغاء الآخرة فيما أتاه الله قساوة ، والله لا يحب المفسدين ، ونسيان حظه من الدنيا فساد ، والله لا يحب المفسدين ، وعدم الإحسان فساد ، والله لا يحب المفسدين ، وهكذا تجد الفاصلة ترمى روابط أخرى على الآيات السابقة ، وتعقد معها أسبابا ، فيزداد تشابك الكلام .

ولعل هذا بعض ما أراده الباقلانى بقوله : « قد جعلها النظم البديع أشد تآلفاً » .

ومن الكلمات النائية المطارح المتباعدة المواقع التى ألَّفَها النظمُ البديعُ وصارت به متجانسة متآنسة . قوله تعالى :

« وربك يخلق ما يشاء ويختار ، ما كان لهم الخيرة ، سبحان الله وتعالى عما يشركون » (٥٨) ..

أما التباعد فهو أن الأولى إخبار عن الحق بأنه يخلق ما يشاء ويختار ، والثانية اخبار عن المعبود بالباطل بأنه لا يخلق ولا يختار ، والثالثة تسبيح وتحميد ، وهذا يعنى أنها معان ثلاثة متغايرة ، متنائية . أما طريقة تأليفها ببديع النظم ، فقد يكون فى ذلك التطابق الذى تراه فى اثبات الخيرة فى الجملة الأولى ، ونفيها فى الجملة الثانية ، وبهذا يتقارب الكلامان نوعا من التقارب ، ولا أريد هنا الإشارة إلى الطباق ، وإن كان من بديع الكلام ، وانما أشير الى كلمتى : **« يختار »** و **« الخيرة »** .. وبناء الجملة الثانية على

---

(٥٨) القصص : ٦٨

نفى الخيرة ، والخيرة التى بنيت الجملة الثانيــة على نفيهــا ، أحد جزئين أساسيين فى بناء الجملة الأولى : « **يخلق ما يشاء ويختار** » .. وهــذه رابطة نظمية لا ريب فيها . ثم تأتى الجملة الثالثة وفيها تسبيح لله سبحانه الذى يخلق ويختار عن أن يكون له شريك لا يخلق ولا يختار ، وهــكذا تجد النسج المؤلف بين المختلف نسجاً رفيعاً ومتينا .

وقد أشــار الباقلانى إشــارات كثيرة إلى الكلام الذى ليس متنائيــا ولا متباعد المطارح ، ومنه قوله تعالى :

« **فخسفنا به وبداره الأرض فما كان له من فئــة ينصرونه من دون الله وما كان من المنتصرين** » (٥٩) ..

ويحسن أن نتأمل طبيعة المعنى هنا لنعرف الفرق بين المتقارب والمتطارح والذى نراه هنا أن الجملة الثانية مترتبة على الأولى ، فالأولى اخبار عــن خسف به وبداره ، والثانية اخبار بأنه لم يكن له ناصر يعصمه من هــذا الخسف ، والجملة الثالثة تأتى بمعنى يدخل فيه الكلامان قبلها ، لأنها تفيد أنه ليس من المنتصرين هكذا بالإطلاق ، وإنما هو مخذول فى أمره كله .

وذكر أيضاً من ذلك قوله تعالى :

« **ولا تدع مع الله الهاً آخــر لا اله الا هــو ، كل شىء هالك الا وجهــه ، له الحكم واليه ترجعون** » (٦٠) ..

وتأمل الكلمات الشريفة تجــدها يدخل بعضــها فى بعض ، فقــوله : « **لا اله الا هو** » تأكيــد للوحدانيــة ، فى الآيــة الأولى ، وقــوله : « **كل شىء هالك الا وجهه** » توكيد للألوهية ، وكذلك قوله : « **له الحكم** » وهذا واضح وهو ما نسميه كمال الاتصال ، ولم نلتزم هنا بهذه المصطلحات لأنها لم تتقرر فى زمن الباقلانى ، وإنما حاولنا أن نتلمس علاقات المعانى ، ومتى يقضى فيها بالتنائى والتطارح ، ومتى يقضى فيها بالتقارب والتآلف ، ثم ما هو فحوى التأليف بين المتباعدات والكائن عن طريق النظم .

ويرى الباقلانى أن بلاغة الخلوص من غرض الى غرض تظهر بصــورة

---

(٥٩) القصص : ٨١

(٦٠) القصص : ٨٨

واضحة فى تناول السورة كاملة ، وقد عرض سورة النمل ، وسورة غافر ، ووقف عند مواطن هذا التخلص ، وأشار إليها فحسب ، دون أن يخوض فى تحليلها ، فقد وقف فى سورة النمل عند الانتقال من ذكر آيات القرآن والكتاب المبين ، إلى قصة موسى عليه السلام :

« وانك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم . اذ قال موسى لاهله انى آنست ناراً سآتيكم منها بخبر أو آتيكم بشهاب قبس لعلكم تصطلون . فلما جاءها نودى أن بورك من فى النار ومن حولها وسبحان الله رب العالمين . يا موسى انه انا الله العزيز الحكيم . والق عصاك » (٦١) ..

وقال فى الانتقال إلى قصة موسى عليه السلام : « ثم وصل بذلك قصة موسى وأنه رأى ناراً » وهذا لا يكشف دقة الخلوص ، وان كان يومىء إليه ، لأن قوله تعالى : **« وانك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم »** ، هو ذلك المعبر الذى انتقل الحديث عليه الى قصة موسى عليه السلام ، لأن تلقى القرآن هو آية النبى صلى الله عليه وسلم ، والذى ذكر من قصة موسى عليه السلام هو ما يتضمن آيته ، وهذه لحمة بينة . ثم وقف الباقلانى عند قوله تعالى :

« فلما جاءها نودى أن بورك من فى النار ومن حولها وسبحان الله رب العالمين » ..

ووقفته عند هذه الآية وقفة سديدة ، لأن هذه الجملة : **« فلما جاءها نودى .. »** تمثل الأصل فيما سيقت له قصة موسى عليه السلام، ويلاحظ أن سورة النمل حافلة بالخوارق التى أجراها الحق على يد أنبيائه ، ففيها تلقى الكتاب من لدن حكيم عليم ، وفيها آيات موسى إلى فرعون ، وفيها ما آتاه الله داوود وسليمان من الحكمة والحكم ، وعلم منطق الطير ، وفيها قصة بلقيس والإتيان بعرشها ، والدابة التى تخرج للناس تكلمهم إذا وقع القول عليهم .

وقف الباقلانى عند هذه الجملة وقال : « فانظر إلى ما أجرى له الكلام من علو أمر هذا النداء ، وعظم شأن هذا الثناء ، وكيف انتظم مع الكلام

---

(٦١) النمل : ٦ ــ ١٠

الأول ؟ وكيف اتصل بتلك المقدمة ؟ وكيف وصل بها ما بعدها من الاخبار عن الربوبية ؟ وما دل بها من قلب العصا حية ، وجعلها دليلا يدل عليه ، ومعجزة تهدى اليه ؟ » (٦٢) .

أما علو أمر هذا النداء فقد يكون لإضمار الفاعل على شرط الفخامة كما يقول علماؤنا — أى لتعظيم المنادى سبحانه — وعظمة النداء هنا مستمدة من عظمة المنادى سبحانه ، ثم لهذا الإيضاح بعد الإبهام فقد فسر النداء بقوله : **« أن بورك من فى النار ومن حولها »** .. ثم فى هذا التصوير الذى بعثه ذكر صيغة النداء مقترنا بتلك المفاجأة : **« فلما جاءها نودى .. »** ولم يقل مثلا : فلما جاءها سمع مناديا ، أو سمع نداء .

وتأمل اللحمة الساطعة التى دمجت المعنيين أبلغ ما يكون الدمج ، وسبكتهما أدق ما يكون السبك ، مع ما بينهما من تباعد وأعنى بالكلامين قوله عليه السلام لأهله : **« انى آنست ناراً سآتيكم منها بخبر أو آتيكم بشهاب قبس لعلكم تصطلون»**

والثانى هو النداء وما يتبعه من آيات باهرات :**« يا موسى انى أنا الله »** ..

وهذه اللحمة ماثلة فى هذا الشرط الذى عقد طرفى الكلامين . فآخر المعنى الأول هو مجيء موسى إلى النار **« فلما جاءها »** وأول المعنى الثانى هو هذا النداء الأعظم : **« نودى أن بورك من فى النار ومن حولها وسبحان الله رب العالمين »** ... أرأيت !! ؟ .

وأكرر القول بأن الباقلانى كان دقيق الإحساس بالمقاطع التى عندها ينتقل الكلام من معنى إلى معنى ، وكيف كان يجرى ذلك فى القرآن على وجه عجيب غريب ، ولم أعرف أحدا من سلفنا الذين سبقوا الباقلانى رضوان الله عليهم جميعا عالج هذا الأمر بهذه الحفاوة التى تكمن فى الإشارات الموجزة للباقلانى فى هذا الباب ، وإن كان فى زمانه من شغل بمثله على حد ما سنبين .

وقبل أن ندع كلامه فى هذا الشأن أنبه إلى لفتته البارعة إلى ذلك

---

(٦٢) اعجاز القرآن ص ١٩٠

الانتقال البارع فى أول سورة غافـر ، والذى كثيراً ما تلوناه مـن غير أن نلتفت إلى هذا الاسلوب الفريد فى هذه التحويلات الباهرة والتى تـرى فيها الكلام ينقلنا من واد إلى واد آخر ، ونحن لا نشعر بهذا الانتقال .
واقرأ أول سورة غافر :

« حم . تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم . غافر الذنب وقابل التـوب شديد العقاب ذى الطول ، لا اله الا هو اليه المصـير . ما يجادل فى آيات الله الا الذين كفروا فلا يغررك تقلبهم فى البلاد . كذبت قبلهم قوم نوح والاحـزاب من بعدهم » (٦٣) ..

وقف الباقلانى عند الآيات الأولى التى ذكرت أسـماء الله وصفاته إلى قوله : « **اليه المصير** » وهذا معنى ، وتكذيب قوم نوح والأحـزاب مـن بعدهم معنى غيره ، والانتقال من الأول إلى الثانى فيه تبتير للنظم ، وإعيـاء للكلام على حد تعبير الباقلانى ، وهذا يوضح أهمية هذا الرباط فى الآية :
« **ما يجادل فى آيات الله الا الذين كفروا فلا يغررك تقلبهم فى البلاد** » ..
تأمل كيف التقطت هذه الآية خيط الكلام السابق وهو تنزيل الكتاب الذى هو آية الله لخلقه ثم فتحت الباب لذكر تكذيب قوم نوح والأحـزاب مـن بعدهم لما جعلت المجادلة فى هذه الآيات البينات مقصورة على الذين كفروا ، ومن هذا الباب انحدر الكلام إلى قصص الأقوام المكذبين وهنـا نقع على الحكمة ساطعة وهى قوله تعالى : « **فلا يغررك تقلبهم فى البلاد** » .. وصـار الكلام بعد هـذا الوعيد الهادر يمد اليـدين إلى « **كذبت قبلهم قوم نوح والاحزاب** » .. أدرك الباقلانى ذلك وأدق منـه وأشف ، إلا أنـه دلنـا عليه بطريقته التى تقول لك : فكر من هـذا الشىء ففيـه خبىء وعليك أن تستخرجه وهذه طريقة « تربوية » كما نقول الآن لأنها تكون ملكات التفكير والنظر عند القارىء ، وتهديه إلى طريقة استخراج المعرفة بنفسه بدلا مـن أن يظل « تلميذا » يعتاد استيعاب الحقائق التى تقـدم له فحسب دون أن يعرف كيف يسبر أغوار الكلام ليستخرج حقائقه وودائعه .

يقـول الباقلانى مشـيراً إلى آيـة : « **ما يجادل فى آيات الله** »

---

(٦٣) غافر : ١ ـ ٥

وكيف أحكمت وجه الخلوص : « اعرف وجه الخلوص من شيء إلى شيء من احتجاج إلى وعيد ، ومن اعذار الى انذار ، ومن فنون من الأمر شتى مختلفة تأتلف بشريف النظم ، ومتباعدة تتقارب بعلى الضم » (٦٤) ..

ونرجو أن نكون قد هدينا إلى إضاءة بعض جوانب هذا المبحث الجليل فى دراسة الباقلانى ، وهو « طريقة ائتلاف المعانى المتنوعة بشريف النظم ، وتقاربها بعلى الضم » وهذا باب نستيقن سعته ودقته ، وأهميته ، ونستيقن أيضاً قصور كلامنا فيه ، وحسبنا أن نكون قد نصبناه على الطريق الذى يمضى فيه أهل الأدب لعل فؤاداً زكياً يلقاه ، ويعرف من سره ما لم نعرف .

ثم ندع هذا لنقول : إن هذا النظر الدقيق فى علاقات المعانى الجزئية ، وفى علاقات الأغراض امتد بعد ذلك من بعض جهاته ، وتحدد فى صيغ علمية منظمة فى باب الفصل والوصل وفى باب واو الاستئناف وفائه ، وعطف القصة على القصة ، وغير ذلك من وسائل ربط الجمل ، بعضها ببعض ووسائل ربط الأغراض أيضا .

كما اتسع فى الدراسات القرآنية فى علم المناسبة ، وهو علم شريف تُحْزَرُ به العقول ، ويُعرفُ قدرُ القائل فيما يقول ، وبه تنكشف روابط الآيات وكيف تناسقت وترتب ثانيها على أولها ، حتى ترى السورة كلها كأنها كلمة واحدة ، متسقة المعانى منتظمة المبانى ، كما يقول أبو بكر ابن العربى (*) .

وقد ذكروا أن هذه المناسبات « أمر معقول إذا عرض على العقول تلقته بالقبول » .

ونرى أن علم المناسبة يجب أن تدرس وسائله ، وتستخلص أصوله ، وتضاف إلى بحث الفصل والوصل ، وعطف القصة ، وواو الاستئناف وفائه ، وأن يدمج ذلك كله فى باب واحد يكون من أجل أبواب البلاغة وأحفلها ، وقد انتفع علماء علم المناسبة بدراسة البلاغيين ، كما انتفعوا بدراسة التخلص ، التى هى جوهر ما دار حوله بحث الباقلانى فى هذا الشأن .

---

(٦٤) أعجاز القرآن ص ١٧٩

(*) البرهان جـ ١ ص ٣٦

وجملة هذه المباحث كما قلت تمثل بابا دقيق المسالك كثير الفوائد ترى فيه حركة الكلام وهى تنحو وتنجو وتضع اللبنة على اللبنة ، وتختار هـذه دون تلك ، وتمتد فى هذه الجهة دون غيرها ، وكيف يقترب الكلام وكيف يتجه أتيه ، وينحط صوبه حتى يصل إلى غاياته .

وهذا أبر بدراسة الشعر مما نسميه الوحدة العضوية ، وهو مصطلح غريب صاغه غيرنا وسهولة الكلام الدائر فيه تغرى به طلاب العلم لأن طالب العلم اذا فرغ لهذه المسألة ساعات وجد بين يديه منها أشياء كثيرة ، بينما يشق عليه أن يعرف فقه حرف « الواو » الذى كتب علماؤنا مباحث مطولة فى هوامش دراستها كبحوثهم فى واو الثمانيـة وفى الواو التى قالوا إنهـا زائدة وليست كذلك ، وكتب التفسير والنحو فيها ما يعد رسـالة علميـة جامعة حول هذه المسألة الهامشية من مسائل الواو ، وعلم ذلك هـو العلم لأنه لولا المشقة « ساد الناس كلهم » ، ولمّا فضل الحق الذين أوتوا العلم دل ذلك التفضيل على أن العلم المعتبر هو الذى ينال بالمكابدة والانقطاع ، وليس الذى يستذكر على المقاهى ، ويحمله أحلاس مجالس الأدب .

والذى أصاب الحياة الأدبية جزء من كل أطبق علينا فى فروع المعرفـة كلها ، فالكل صار يكتفى بما سهل تحصيله ، وخف حمله وراج ثمنه ، ولم تعد هناك تلك الطبقة التى عرفناها فى تاريخنا البعيد والقريب والتى كانت تتعبد بالمدارسة والفهم ، وتؤمن بأن العـلم لا يعطيك بعضه حتى تؤتيـه كلك ، ذهبت هذه الطبقة مع الرجال الذين يحمون الأرض والعرض ، ويوم تعود سيعود معها الرجال وهذا من ذاك بلا ريب.ودع ذا لأقول ان هذه الأفكار التى أثارها الباقلانى على الحد الذى بيناه والتى رأيناها وهى تتدفق مـن فؤاده ، نظراً لما تحمله كلماته من قوة الإحساس بمضموناتها ، كانت متناغمة مع غيرها فى بيئة القرن الرابع ، فقد التفت علماؤه إلى مناسبة الآيات وإلى مناسبة أول السورة لآخرها ولآخر التى قبلها ، وكذلك مناسبة آخرها لأول التى بعدها . لا أقول ان هذه المعارف كانت مستبحرة فى زمن الباقلانى على حد ما آلت اليه فيما أورده الإمام بدر الدين والسيوطى ، وإنما كانت بدايات واضحة فى نفوس فريق من العلماء ، وخاصة من لهـم عناية بالأدب وذوق فى

فهمه ، وقد كانوا يضيقون أحيانا من عجز جمهرة المثقفين عن استيعاب هذا الفكر لأنه من أفكار الخاصة ، ومن علوم طبقة متميزة بالذوق ودقة الإحساس ، كما كان يشكو عبد القاهر من قلة رجال علمه ، وكما شكا الباقلانى ممن تناولوا هذه المناحى التى تحتاج إلى طبع مهيأ ونفس دراكه .

وقد ذكر القاضى أبو بكر بن العربى أن الله عز وجل فتح عليه فى هذا العلم « فلما لم نجد له حملة ، ورأينا الخلق بأوصاف البطلة ، ختمنا عليه وجعلناه بيننا وبين الله ، ورددناه إليه » (٦٥) .

وهذا كلام عجيب ، ويعنى أن الشيخ رحمه الله عكف على بابه ، وما زال يداوم الطرق ملازما لأعتابه حتى انفتحت له منه أسرار لم تنفتح لغيره ، بل أنكرها من سمعها ، وكثير من علمائنا لزموا أعتاباً حتى فتحت لهم هذه الملازمة أبواباً . وهذا طريق طلب العلم .

وذكر أبو الحسن الشهربانى ، أن أول من أظهر علم المناسبة ببغداد هو الشيخ أبو بكر النيسابورى قال : « وكان غزير العلم فى الشريعة والأدب ، وكان يقول على الكرسى إذا قرئت عليه الآية لم جعلت هذه الآية إلى جنب هذه ؟ وما الحكمة فى جعل هذه السورة الى جنب هذه السورة ؟ وكان يزرى على علماء بغداد لعدم علمهم بالمناسبة » (٦٦) .

* * *

الوجه الخامس من وجوه الإعجاز عند الباقلانى لا يكشف شيئاً فى القرآن يعجز عنه البشر على حد ما رأينا فى الوجوه الأخرى . وإنما هو القول بأن القرآن أعجز الجن كما أعجز الإنس ، أو على حد تعبير الباقلانى « يخرج عن عادة كلام الجن كما يخرج عن عادة كلام الإنس ، فهم يعجزون عن الإتيان بمثله كعجزنا ، ويقصرون دونه كقصورنا » (٦٧) .

وقول الباقلانى خارج عن عادة كلام الجن فيه أن للجن كلاما

---

(٦٥) البرهان جـ ١ ص ٣٦

(٦٦) المرجع السابق وقد توفى أبو بكر النيسابورى عام ٣٢٤ هـ

(٦٧) اعجاز القرآن ص ٢٨

له ما للكلام من عادات ، وأعراف ، ونظم ، وأنهم رأوا فيما سمعوه من القرآن ما يخرج من عادات كلامهم ، وما يعلو فوق طاقاتهم ، ويذكر الحق أن الجن لما سمعوا القرآن قالوا : **« أنصتوا فلما قضى ولوا الى قومهم منذرين »** (٦٨) ..

أى أنهم رأوا فيه آية الله وحجته التى يقيمها على عباده بواسطة وحيه إلى أنبيائه ورسله ، وهؤلاء الجن لهم معرفة بالنبوات والكتب المرسلة ، وقد ذكروا أن القرآن أنزل من بعد موسى ، وقالوا لقومهم **« أجيبوا داعى الله »** (٦٩) .. يعنون محمدا صلوات الله عليه ، ولما سمعوا سورة الرحمن كانوا أحسن مردودا فكانوا كلما أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى قوله تعالى : **« فبأى آلاء ربكما تكذبان »** (٧٠) .. قالوا : لا شىء من نعمك ربنا نكذب فلك الحمد » .

وهذا وغيره كثير ، وقاطع فى أن القوم يفقهون العربية ، وأن لهم فيها ذوقاً وبصراً ، أدركوا به أن ما سمعوه منه صلى الله عليه وسلم : **« قرآنا عجبا . يهدى الى الرشد »** (٧١) ..

ونحن لا نعرف من أمرهم الا ما أخبر الحق عنه ، وقد وصف أن لهم قدرات فائقة وأنه سبحانه سخرهم لسليمان :

« يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات » (٧٢) ..

وأنهم كانوا يسترقون السمع ، ويأتون بما يشاء الله من خبر السماء ، وأنهم طردوا عن مقاعدهم ، وملئت السماء عليهم حرسا شديداً وشهباً ، وأن من يسترق منهم بعد نزول الذكر الحكيم يجد له شهابا رصدا .

وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرسل إليهم ، وقد خاطبهم القرآن كما خاطب الإنس ، وذكرهم فى آية التحدى : **« قل لئن اجتمعت الانس والجن ... »** (٧٣) ..

كل ذلك دعا الباقلانى إلى الكلام فى عجزهم إلا أن الباقلانى لم يجد

---

(٦٨) الاحقاف : ٢٩
(٦٩) الاحقاف : ٣١
(٧٠) الرحمن : ١٣ وغيرها
(٧١) الجن : ١ ، ٢
(٧٢) سبأ : ١٣
(٧٣) الاسراء : ٨٨

شيئاً يقوله فى هذا الموضوع غير أنهم عجزوا فليس بين أيدينا ضروب من كلامهم ننظر فى بلاغتها وتتعرف على طباعها لنبين كيف أعجز القرآن طاقتهم هذه التى أبانوا بها عن كلامهم هذا ، وقد كان يضطر الباقلانى إلى أن يؤسس بعض كلامه فى هذا الوجه على ما يعلم هو فساده ، وأنه من الزعامات وما كانت توحى به خرائب الوادى للمدلج الوَجد حيث كانت تعظم أوهامه فيسمع زجل الجن ، وعزيفها كتضراب المغنين بالطبل . وقد كان حديث الشعراء عن المغامرة ، والرحلة ، وطرح نفوسهم مطارح الهلكة ، وغير ذلك مما هو مشهور فى الشعر يغرى بالمغالاة ، فذكروا لقاءهم الجن ، ومحاورتهم لهم ، وأنهّم يأتون نارهم وأن الشاعر كان يستقبلهم استقبال الكريم الركين، لا يفزعه ما يفزع .

أتــوا نارى فقلت مَنُــونَ أنتــم
فقــالوا الجـن قلت عمُوا ظــلاما

وقد ذكر تأبط شرا أنه بات والغول له جارة « فياجارتا أنت ما أهولا » وذكر أنه طلبها بضعها « فالتوت بوجه تهوَّل واستغولا » ..

اعتمد الباقلانى على ذلك كله ، كما اعتمد على الشعر المنسوب إلى الجن وهو شعر ضعيف وليس بالأساس المرضى كما قال .

وحكايات الغول والجن ، من الحكايات المديدة والممتعة ، وليس فى الشعر القديم فحسب ، وهو باب جدير بأن يجمع ، وتدرس خيالاته وخرافاته .

وقد ذكر الباقلانى فى أن من علمائنا من لا يرى الخوض فى حديث عجز الجن عن القرآن لأنه ليس بين أيدينا مجالات للنظر والترجيح وإنما الأمر أمر وحى نؤمن به إيمانا لا يرتاب ثم نسكت عما وراء ذلك ، ولو فتحنا الكلام فى عجز عالم الغيب لوجب أن نتكلم عن عجز الملائكة ، وهذا مما لا سبيل إلى الكلام فيه ، وقد دفع الباقلانى هذا الوجه بأن خبر عجز الجن جاء فى القرآن ولم يذكر الحق عجز الملائكة فوجب تقصىّ الكلام فيما أخبر الله به .

* * *

الوجه السادس : أن وجوه البلاغة التى توجد فى كلام الناس قائمة فى كلام الله على الوجه الذى ينقض العادة ، ويبلغ ما فوق الغاية .

قال الباقلانى : « إن الذى ينقسم عليه الخطاب من البسط والاقتصار والجمع ، والتفريق ، والاستعارة والتصريح ، والتجوز والتحقيق ، ونحو ذلك من الوجوه التى توجد فى كلامهم ؛ موجودة فى القرآن ، وكل ذلك مما يتجاوز حدود كلامهم المعتاد بينهم فى الفصاحة والإبداع والبلاغة » ..

هذا الكلام صريح فى أن البسط والاقتصار « الإطناب والإيجاز » والجمع والتفريق ، والاستعارة والمجاز ، وما هو من هذا الباب الذى ترجع إليه بلاغة الشعر والأدب ، تتفاوت فيها مراتبه ، وتتباعد طبقاته ، فنون هذا الباب وجدت فى القرآن ، ولكن على الوجه المعجز ، وهذا لا يختلف عن كلام الرمانى ، وإنما هو تلخيص لرسالته ، التى قامت على شرح الوجوه العشرة .

وكلام الباقلانى أشمل وأكشف — على وجازته — من كلام الرمانى وذلك من جهة أن الرمانى حصر الوجوه فى عشرة — ومنها مالا يكثر ولا يتسع ، ولا تظهر فيه البراعة — والباقلانى لم يحدد هذه الفنون وإنما قال : « ونحو ذلك من الوجوه التى توجد فى كلامهم » فدخل فى هذه العبارة ما عرفه الناس وما يعرفونه من وجوه بلاغة الكلام . ثم إن الرمانى لم يقل صراحة إن هذه الفنون قائمة فى كلام الله على الوجه الذى يعجز ، وانما استخرجنا ذلك من سياقه الدال عليه دلالة قاطعة .

بينما نص الباقلانى على هذا فى قوله : « وكل ذلك مما يتجاوز حدود كلامهم المعتاد » ولما ذكر الباقلانى وجوه البديع نفى أن يكون إعجاز القرآن راجعا إليها وقال فى ذلك : « لا سبيل الى معرفة إعجاز القرآن من البديع الذى ادعوه فى الشعر ، ووصفوه به ، وذلك أن هذا الفن ليس فيه ما يخرق العادة ، ويخرج عن العرف ، بل يمكن استدراكه بالتعلم ، والتدرب به ، والتصنع له ، كقول الشعر ، ورصف الخطب ، وصناعة الرسالة ، والحذق فى البلاغة ، وله طريق يسلك ، ووجه يقصد ، وسُلّم يرتقى فيه إليه ، ومثال قد يقع طالبه عليه » .

وهذا كلام غير كلامه هنا ، ويختلف عنــه اختلافا كاملا ، وذلك لأن البديع الذى قال فيه إنه لا سبيل إلى معرفة إعجاز القــرآن مــن جهته لأنه يمكن بالتعلم هو ما ينقسم عليه الخطاب من البسط والاقتصاد ، والجمــع والتفريق ، والاستعارة والتصريح ، وقد ذكر هذه الفنون ضمن فنــون البديع التى ذكرها مقدمة لحكمه هذا ، الذى قضى فيــه أنه لا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن من جهتها ، وذكر أنه ليكون الحكم بينا فلا مفر من ذكر ما ذكره : « أهل الصنعة ومن صنف فى هذا المعنى » وقد ألم بها إلماماً بارعاً جدا ، فاستقصى وجوها كثيرة ، لا توجد على هذا الحد من التَّقَصِّى فى كتب خاصة بصناعة هذا الباب ، ثم إنه لم يفصل القول فى شىء منها ، وعرَّف بعضها ، وسكت عن بعض لشهرته ، والمهم أنه تخير لها شواهد عالية مــن الشعر والأدب ، وكلام الله ، وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم ، وأصاب فى الاختيار إصابة تدل على صحة طبعه ، ودقة احساسه .

والمختلف فى كلام الباقلانى أنه حين ذكر هذه الوجوه وجها من وجوه إعجاز القرآن كان كلامه فى بيان مراده كلاما معتدلا جدا ، فهى قائمة فى كلام الناس على حد ، وفى كلام الله على حد آخر ، يفوت ويقهر ، وهــذا سداد . وهو ما عليه الأكثر ، لأنه يعنى أن الاسلوب من أســاليب الكلام والطريقة من طرقه ، تتوارد عليها الأحوال ، وتتفاوت بها المراتب ، فتــرى المقابلة وقد بلغت من البراعة ما بلغت ، ثم تراها وهى دون ذلك ، وهــكذا الحال فى كل طريق ، وهذا واضح ليس فى الفرق بين كلام الله وكلام الناس فحسب ، وإنما يتفاوت فيه كلام الناس تفاوتا لا يحصر .

ثم لما ذكر القول الذى يقول : إن إعجاز القرآن يمكن أن يعرف مــن جهة البديع رفضه ، وأغفل هذه الحقيقة ، بل وكانت حجته فى دفع هــذا القول نقضا لهذه الحقيقة ، وهى أن هذه الفنون تستدرك بالتعلم ، وليس فيها ما يخرق العادة ، وكأن القائلين برجوع الإعجاز إليها يقولون : إن مجرد وجودها فى القرآن معجز ، وأنه خارق للعادة ، وقاطع لأطماع البشر ، وهذا ليس صحيحاً لأنهم يعلمون جريانها فى الشعر كما يعلم ذلك كل من يسمع ويقرأ ، وإنما يقصدون أنها فى القرآن بلغت الغاية ، على الحد الذى ذكره الباقلانى نفسه فى الوجه السادس .

وظنى أن الباقلانى أحس بما ينطوى عليه كلامه فى هذه المسألة من تضارب فرجع وذكر كلاما قريبا قال فيه :

« ولكن قد يمكن أن يقال فى البديع الذى حكيناه ، وأضفناه إليهم ، إن ذلك باب من أبواب البراعة ، وجنس من أجناس البلاغة ، وأنه لا ينفك القرآن عن فن من فنون بلاغتهم ، ولا وجه من وجوه فصاحتهم ، وإذا أورد هذا المورد ووضع هذا الموضع كاذ جديراً » .

وهذا النص ينقصه شىء حتى يكون مطابقا للذى قاله فى الوجه السادس ذلك هو الإشارة إلى أن هذه الفنون التى هى من وجوه البراعة ، والتى لا ينفك القرآن عنها ، هى فى القرآن قائمة على الوجه القاهر للقوى والقاطع للأطماع ، وهذا ليس فى كلام الباقلانى وإنما فيه فقط أن القرآن لا ينفك عن فن من فنون بلاغتهم فكما لا ينفك عن الألفاظ المختارة المصقولة المأنوسة ، كذلك لا ينفك عن هذه الفنون ، وكما لا يكون الإعجاز فى ألفاظه المألوفة المأنوسة ، لأنها قائمة فى أفواه الناس كذلك لا يكون الإعجاز فى ألوان البديع ، مادام الباقلانى لم ينص صراحة على أنها من مراجع الإعجاز ، وخاصة أن سياقه يغرى بذلك ، فقد بدأ برفض أن تكون وجها ، ثم ختم كلامه بما يقرب ويبعد ، ولكنه لم يصرح فى أن البديع وجهه .

تجد كلامه يقرب جداً فى مثل قوله : « أن لا نجعل الإعجاز متعلقا بهذه الوجوه الخاصة ، ووقفاً عليها ، ومضافا إليها » .

وهذا قد يفهم منه أنه لا يمنع أن يكون البديع أحد الوجوه ، وإنما يمنع أن يكون الإعجاز وقفا عليه ، ولم نعرف عالما من علماء هذا الباب ذكر أن الإعجاز وقف على البديع ، والرمانى الذى رجع بالإعجاز إلى وجوه البلاغة العشرة لم يجعل الإعجاز وقفا على البلاغة بوجوهها ، وإنما كانت البلاغة وجها من وجوه ثلاثة ، هى الإخبار بالغيب والصرفة ثم البلاغة .

والمهم أن الباقلانى أردف كلامه هذا القريب والموحى بأنه يرضى أن يكون البديع وجها من الوجوه ، ويرفض أن يكون الإعجاز وقفا عليه ، أردفه بقوله : « وإن صح أن تكون هذه الوجوه مؤثرة فى الجملة آخذة بحظها

من الحسن والبهجة ، متى وقعت فى الكلام على غير وجه التكلف المستبشع، والتعمل المستشنع » •

وهذه العبارة واضحة فى دلالتها على أن فنون البديع مؤثرة فى الجملة آخذة بحظها من الحسن ، وهذا شىء ، ومرجع الإعجاز إليها كوجه من الوجوه شىء آخر •

ولم يكن الباقلانى فى الفصل الذى ذكر فيه البديع ، واقتبسنا منه هذه النصوص ، يرد مقالة الرمانى ، وإنما كان يرد على غيره ممن يريدون أن يأخذوا إعجاز القرآن من وجوه البلاغة التى ذكرنا أنها تسمى البديع » •

ثم اتجه إلى مناقشة الرمانى فى الفصل الذى عقده « فى وصف وجوه من البلاغة » قال فيه : ذكر بعض أهل الأدب أن البلاغة على عشرة أقسام،ثم ذكر ما ذكره الرمانى ، ثم عقب بقوله : « قد كنا حكينا أن من الناس من يريد أن يأخذ إعجاز القرآن من وجوه البلاغة التى ذكرنا أنها تسمى البديع ، فى أول الكتاب مما مضت أمثلته فى الشعر ، •• ومن الناس من زعم أنه يأخذ ذلك من هذه الوجوه التى عددناها فى هذا الفصل » وهو بالقطع يقصد الرمانى فى تلك الجملة الأخيرة •

والذين قصد إليهم بالفقرة الأولى وهم الذين يريدون أن يأخذوا إعجاز القرآن من وجوه البلاغة التى تسمى البديع ليس لهم بين أيدينا تراث فى قضية الإعجاز يقوم على هذا الأصل الذى ذكره ، لأن الدراسة الحاضرة بيننا هى دراسة الرمانى والخطابى • والخطابى لم يأخذ إعجاز القرآن من وجوه البلاغة التى تسمى البديع ، ولهذا نرى أن هذا النص وصف لبعض مصادر الإعجاز المفقودة والتى كانت بين يدى علماء القرن الرابع ، كتراث الواسطى والبلخى ، ومن فى طبقتهم ، ويمكن أن يكون هذا النص متجها إلى مثل العسكرى الذى كتب فى وجوه البلاغة التى تسمى البديع ، وذكر فى مقدمة كتابه أن أحد الأغراض التى يتوخاها كتابه معرفة إعجاز القرآن •

وجاء فى تعليق الباقلانى على الوجوه العشرة التى ذكرها ملخصة عن الرمانى قوله : « واعلم أن الذى بيناه قبل هذا وذهبنا إليه ، هو سديد ، وهو أن هذه الأمور تنقسم ، فمنها ما يمكن الوقوع عليه ، والتمحل له ،

ويدرك بالتعلم ، فما كان كذلك فلا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن به ، وأما ما لا سبيل إليه بالتعلم والتعمل من البلاغات فذلك هو الذى يدل على إعجازه » .

ولم نجد فيما ذكره هناك ضروب البلاغات التى لا سبيل فيها إلى التعلم والتعمل ، وانما الذى ذكره هناك أن هذا الفن يعنى وجوه البلاغة التى تسمى البديع ليس فيها ما يَخْرق العادة ، ويخرج عن المألوف بل يمكن استدراكه بالتعلم والتدرب والتصنع له » اللهم إلا أن يكونأراد ما ذكره فى البيان والاستعارة حين قال « والاستعارة والبيان فى كل واحد منهما ما لا يضبط حده ، ولا يقدر قدره ، ولا يمكن التوصل إلى ساحل بحره بالتعلم ، ولا يتطرق إلى غوره بالتسبب ، وكل ما يمكن تعلمه ، ويتهيأ تلقنه ، ويمكن تحصيله ، ويستدرك أخذه ، فلا يجب أن يطلب وقوع الإعجاز به » .

وهذا واضح فى أن من فنون البلاغة ما تفتَنُّ مذاهبه وتتسع فتتوافر فيه ضروب الجيد والأجود ، وتتاح فيه من الصور ما يَخرِقُ العادة ولا ينال بالتعلم ، ومنها ما ليس كذلك .

وهذا كلام سديد وعليه الرأى عند كثير من أهل الصنعة وقد ذكروا أن ارتياض بعض ضروب بلاغات الكلام تكون الحاجة فيها إلى المهارة والحذق أكثر من ارتياض غيرها .

وهذا لا يدفع أن كل فنون البلاغة التى وقعت فى القرآن جاءت على أقوم مناهجها وأسد مدارجها (٧٤) .

وهى لا تقع على أقوم مناهجها ، وأسد مدارجها إلا فى القرآن الذى يتوفر فيه الكمال المطلق ، لكل عناصر الكلام . وهو ما يقوله الباقلانى فى الوجه السادس . وقد ذكر الباقلانى أن التجنيس والطباق لا تقع فيهما المرتبة العالية التى تفوت قدرات البشر ، وقد فتح بذلك وبغيره باب القول بإبعاد بعض الفنون من دائرة الإعجاز ، واتسع هذا الكلام عند المتأخرين (٧٥)

---

(٧٤) ينظر الكشاف جـ ١ ص ٨٥

(٧٥) ينظر البلاغة القرآنية ص ٧٩)

ومهما جهدنا فى جمع أطراف كلام الباقلانى فى هذه المسألة فلن نستطيع أن نخلصه من وقوع التضارب بين الوجه السادس الذى نحن فيه ، وما ذكره فى موضوع البديع .

ونعود إلى هـذا الوجه السادس لنقول ما قلناه فى دراسة الرمانى وهو أن هذه الفنون البلاغيـة الكثيرة والمتنوعة ، يجب أن تدرس مواقعهـا فى الشعر دراسة واعية تحدد ضروبها ، وكيف تنزلت منازلها فى كلام الناس ، ثم نعود إلى دراستها فى القرآن بابا بابا ، دراسة تستجليها من جهاتها كلها ، وتحلل عناصرها وصورها ، وسياقاتها وأغراضها ، ثم تضع اليد على الفروق بين مجيئها فى كلام الله ، وفى كلام الناس .

وهذا باب متسع جدا وهو جدير بأن تحتشد له جهود أهل العلم ثم هو باب حذر فلا يجوز أن يشارك فيه إلا المكتمل الأداة ، لأن الخطأ فيه اطفاء لأضواء ضرورية فى فهم الفوارق بين كلام الله وكلام الناس .

وقد وضع القدماء ، ومنهم الباقلانى إشارات إلى طريقة دراسة هـذا الباب ، حين ذكروا أن لكل شاعر طريقته فى اصطناع فنون البلاغة فتشبيهات امرىء القيس غير تشبيهات زهير ، وهكذا .. وذكر الباقلانى أن الجناس فى شعر البحترى أملح منه فى شعر أبى تمام ، وأن الطباق فى شعر البحترى كان أكثر من الجناس ، ومثل هذا كثير يعد أساسا للدراسة التى نشير إليها .

* * *

الوجه السابع « أو المعنى السابع » كما يعبر الباقلانى يدور حـول جودة العبارة القرآنية ، واستوائها ، واطراد فصاحتها وتفوقها فيما تناولت من معان جديدة . والمعانى القرآنية معان جديدة فى أبوابهـا وتفصـيلاتها فالأحكام الشرعية باب جديد ، وتفصيلات هذه الأحكام بهذه الدقة شىء جديد ، وكذلك ما يتعلق بأصول الدين من الإيمان بالله ، وأحوال اليقين ، ودرجاته ، وأحـوال النفـوس ، وتباينهـا ، ثم اللفت إلى الآيات الهـادية وتفصيلاتها ، وتجلية دلالتها ، وتحليل مواقف العقل الإنسـانى منها ، ثم أحوال الخلق ، وأطوار النشأة ، ثم أحوال القيامة ، وما يؤول إليه الخلق

عند النفخة الأولى ، ثم النشر ، والحشر ، والحساب ، وتحليل هذه المواقف الهائلة والعجيبة ودقائق ما يعترى النفوس من أحوال ، من آمن منها ومن كفر ، وهذا كله وان كان قد صار مألوفا بالقرآن ، وصرنا تتكلم فيه ، وألفته ألسنتنا ، وراضت العبارة عنه ، فقد كان بالقياس إلى تراث اللغة عند نزول القرآن جديدا تماماً .

وإذا نظرنا إلى جملة المعانى والأحوال التى دارت بها ألسنة الجاهليين وجدناها على خصوبتها ، وثرائها ، مغايرة تماما لهذا الذى نجده فى آية سورة أو آية .

وقد ذكر الباقلانى فى الوجه الثانى أن اطراد البراعة مع اختلاف ميادين المعانى ليس من طبع البشر .

وهنا يقول شيئاً آخر ، هو أن اطراد البراعة مع جدة المعانى وكونها مستحدثة مبتكرة ، أمر خارق .

ويقوم هذا الوجه عند الباقلانى على أمر شائع عند أهل الأدب وهو أن تدوير ألفاظ اللغة على المعانى المألوفة ، وإحكام العبارة عنها ، أمر يختلف فى قربه وتمكن أهل اللسان فيه من إلباس ألفاظ اللغة المعانى الجديدة والأفكار المبتكرة ، أو المؤسسة والمستحدثة ، وأن وجود اللفظ المحكم ، والعبارة المتقنة يكون غالبا مع المعانى المألوفة ، أما حين ينصرف القائل إلى كشف الحجب عن معان مستورة فإنه إذا انكشف له ذلك لم يبال أى لفظ يلبسه ، ومن هنا كان هناك الشعر الذى وصف بأنه حسن معناه دون لفظه ، وهناك شعراء عرفوا بعنايتهم بالمعانى وحفاوتهم بها ، أكثر من حفاوتهم بالألفاظ ، وعرفت أبيات المعانى وهى ما لطف معناها ودق ، وكانت العبارة عنها قد مازجها شىء من الإلباس والتعتيم ، وقد أفردها العلماء بالتصنيف .

أقول : هذا التصور هو الذى قام عليه هذا الوجه عند الباقلانى . وحين ننظر فى نشوء الأغراض ، وانبثاق المعانى الجديدة فى تاريخ الشعر والأدب ، نجد هذا الموضوع لم يستوف حقه ، فليس فى دراساتنا تحديدات محددة لما أضافه كل شاعر من كبار شعرائنا ، وان كانت هناك إشارات جزئية متناثرة فى كتب الأدب والنقد ، تشير إلى معان سبق إليها فلان ثم أتبع فلم

يَلْحَق ، أو أَتْبَع ، وأَلْحِق ، أو أَلْحِق ، وأَخْمِل معناه . على حد ما نقول فى باب السرقات . ونقول إن العصر العباسى ظهرت فيه أغراض جديدة للشعر لدخول عناصر حضارية جديدة فى حياة الشعراء . وهذه إشارات مجملة ينقصها تحديد ميلاد كل معنى جديد ، ودراسة بنيته اللغوية حتى نقول عن بَيِّنة ان التعبير عن المعانى الجديدة والخواطر الشاردة ، لا يكون باللغة الفصيحة المصقولة المستوية ، لأن هذه المعانى تحتاج إلى مراوضة حتى يلين عصيها ، وينقاد أبيُّها .

وهناك حقيقة تغاير هذه الفكرة بل وتنقضها ، ذلك ما عرف من أمر شعراء الجاهلية المتقدمين ، فقد عرف النابغة بالاعتذار وأنه فاتق أكمام معانى هذا الباب ، وبرع فى وصف المطلوب الفزع ، وتحليل نوازعه ، وهواجسه، وقدم فى هذا الباب معانى وصورا لم يسبق إليها ، ولم يُخملها لسان بعده. وهكذا فعل امرؤ القيس فى وصف الصيد والشراب ، واللهو والعبث ، وفتح فى هذا الباب مسالك معان لم يَسْلكها أحد قبله ، وبقيت منفردة فى بابها ، احتذاها من احتذاها ولكنها بقيت متفردة فى طبعها وطبقتها ، وقل مثل ذلك فى زهير والأعشى ، ولقد أحكم هؤلاء العبارة عما كشفوا من أستار المعانى ، واقرأ ما شئت من اعتذاريَّات النابغة تجد اللفظ البارع مع المعنى البارع ، وإذا تخطينا هذا العصر ، وهؤلاء الفحول ، وجدنا ذلك عند غيرهم من أمثال أبى تمام والمتنبى ، ولا يعكر ذلك أن أبيات المعانى كثرت عند هذين الشاعرين حتى أفردت بالتصنيف ، وذلك لأن هذا الكدر لم يسلم منه شاعر سواء فى ذلك من يكد نفسه فى تَنْوير جوانب جديدة من المعانى ، وإزالة الأستار عنها ، أم كان ممن ألفوا الأفق المكشوف وسلكوا السبيل السابلة .

وأكثر من ذلك ترى عَيْنِيَّة ابن سينا وهى باب جديد تماما وقد برعت عبارتها فى كثير من أجزائها .

وهذا يعنى أن العبارة عن المعانى المؤسسة ، والأغراض المستحدثة يمكن أن تكون باللفظ البارع والفصاحة العالية ، مع صحة الطبع ، والتمكن فى أداء اللغة .

وهذا هو الوجه ، لأن الأمر عند التحقيق ليس معنى منفصلا عن اللفظ أعنى ليسا هما اثنين وإنما هما شيء واحد وحقيقة واحدة ، يقذف بها الخاطر من غير تمييز لأن هذا التمييز غير ممكن ، لأنه من المستحيل أن يقوم معنى فى النفس من غير اللفظ الدال عليه ، إلا أن يكون بعيدا تماما ، لم يتحدد بعد ، أما الأفكار والمعانى ، والأحوال التى تحددت وتميز الإحساس بها ، وجاشت فى الصدر وتهيأت النفس للإبانة عنها ، فلا وجود لها إلا وهى متلبسة بالعبارة الدالة عليها ، فالفكرة والعبارة ، ليستا وجهين لحقيقة واحدة ، وإنما هى حقيقة واحدة ، لأن الوجود المنفصل لهما أمر افتراضى ليس إلا .

هذا هو ما نجده فى نفوسنا حين نرقب ما يخطر فيها ، نجد الكلام فى الفؤاد وليس فى اللسان ، ونجد الصياغة وانتقاء اللفظ ، واختيار ضروب العلاقات ، يتم ذلك كله ، قبل أن يتحرك اللسان أو يختلج ، ولا نجد أبدا فى نفوسنا معنى يقوم من غير لفظ ، إلا أن تكون هذه المعانى لا تزال فى مراحلها الأولى ، نحسها احساسا غامضا ، لم تتبين له ملمحا .

وهذا هو شاهد الصدق فى هذه القضية لا ما يقوله المتحاورون فيها ، ثم إننا نجد عبد القاهر وكأنما عالج المسألة من هذه الناحية أعنى رجع إلى نفسه ، ونظر حالة تولد الأفكار والمعانى وانبثاقها ورقب ذلك بدقة ، وحسم الأمر حسما تاما ، وقال انه من المستحيل أن ترتب المعانى فى نفسك ثم تستأنف ترتيبا للألفاظ على وفق هذه المعانى ، لأنك حين تحس المعانى لا تحسها إلا والألفاظ بإزائها ، ويستحيل أن يخطر فى بالك معنى شيء من غير أن يكون بلفظه ، يستحيل أن يقوم فى نفسك معنى الخروج أو الضرب من غير اللفظ الدال عليه . وهذا كلام مستقيم ولا يكدره عندنا لغو من لغا حوله ممن يرون من عيوب الشيخ رضى الله عنه ، أن « الفرق بين اللغة وفلسفتها والاستطيقا اللغوية لم يكن متماسكا فى عقله » وأن اللغة كانت عنده وعند غيره لا تزيد عن عمل ساعى البريد الى آخر هذا الفساد وتلك الفسولة التى رمت عقول كثير من أبنائنا بالسخف والتفاهة ، وأضلتهم عن طريق الهدى فى طلب علم العربية .

والشاعر الذى يراجع شعره ليضع لفظة مكان لفظة أو يستبدل صياغة بصياغة لم يفعل ذلك لتحسين لفظه ، ولا لتنميق معناه وإنما يراجع مطابقة ما يجده فى نفسه لما قاله ، فيجد فوتا يقوم بهذه التغييرات على رَبْثه ، وهذا هو فهمنا للمراجعة والصقل وتثقيف الكلام ، وراقب نفسك حين تراجع صياغتك تجدك تقوم بعمل ملخصه تنقية عبارتك من كل ما يخالف ما فى نفسك .. هكذا أنت ، وهكذا أنا ، وهكذا الشعراء .

وحينئذ نعود إلى المعانى الغريبة التى هى مَظِنَّة الخلل فى العبارة لنقول فيها : إن الخلل حين يوجد لا يكون سببه أن هذه المعانى شوارد ونوافر من قيد اللفظ ، كما نقول فى غير مجالات التحقيق ، وإنما لأن قائلها لم يصبر عليها حتى يخلصها ويستوضح جوانبها ، ويرى ملامحها وهيأتها التى قامت عليها فى نفسه رؤية مبينة تجعله يرمى بها فى اللفظ المبين . وقولنا : أراد كذا ولكن خانه التعبير يعنى أنه لم يراجع فكرته حتى تتحدد فى اللفظ الذى ليس لها غيره ، وليس له غيرها .

وقد وجدنا من أهل زماننا من استنبطوا غرائب الأفكار وأبانوا عنها بروائع الألفاظ ، وذلك لأنهم صابروا الفكرة حتى أحاطوا بها ، وأبين ما ترى ذلك فى كتابات الاستاذ محمود شاكر رضى الله عنه .

وموضوع اللفظ والمعنى من أغمض المباحث وأدقها ، وقد شاع فيه الخطأ واللبس قديما ، وفهم الناس كلام أهل العلم فيه على غير وجهه لأن العبارة عنه إنما تقوم على المسامحة والتجوز ، وذلك لغموض معانيه ، وقد أفرغ عبد القاهر فيه جهدا جهيدا ليزيل لبسه ، ويحدد مدلول الألفاظ الدائرة فيه ، وكان يقول : « واعلم أنه قد يجرى فى العبارة منّا شىء يعيد الشبهة جذعة عليهم » وهذا معناه أن الذى نصب قلمه لتحقيق حق هذا الباب وإزالة اللبس عنه ، لم يستطع أن يخلى كلامه مما يعيد الشبهة جذعة ، والمهم أن بنية العبارة عند عبد القاهر هى ذاتها بنية الفكرة وأنها تنبع من منابعها فى النفس صورة واحدة ، ومهما كانت الفكرة مستحدثة فهى والحال كذلك كالفكرة المتداولة ، الدائرة ، لأن الجملة فى النهاية ، فكرة قامت فى النفس وإحساس نبض به القلب يستوى فى ذلك ما جرت فى مجارى النفس

القريبة ، وما تقاطرت من عليا سماواتها ، وان كان هذا الثانى يحتاج إلى مزيد من النظر والمراجعة وتنوير الفكرة حتى تخلص مما يقع فيها من تعتيم فى بعض جوانبها.ونعود إلى كلام الباقلانى لنقول : إن خلوص المعانى المبتكرة من ضعف الاسلوب ليس أمرا معجزا ، لأننا وجدنا كثيرا من الشعراء سبقوا الى معان ولم يلحقوا فيها ، وأن المعنى البارع فى اللفظ البارع موجود فى كلام الناس ، ولكنه ليس على حد وجوده فى كلام الله ، فهو فى كلام الله قاهر القوى ، وقاطع للأطماع ، وفى كلام الناس يسمو ثم تناله أيديهم وألسنتهم .

وإذا كان هذا مآل كلام الباقلانى فإن السؤال الذى هو أصل القضية لا يزال قائما ، وهو أى شيء فى المعنى البارع فى اللفظ البارع فى الكتاب العزيز جعله قاهرا للقوى وقاطعا للأطماع ؟ .

* * *

المعنى الثامن : ليس كشفاً عن سر من أسرار القرآن التى أعجز بها ، وإنما هو كالثمرة لهذه الأسرار ، وكالنتيجة لها .

والباقلانى فى هذا الوجه يقيس القرآن بالقياس الذى يقاس به كل كلام. فمن المعلوم أن كثيرا من الشعراء وغير الشعراء يُجْرون فى تضاعيف كلامهم شذرات مما علق بألسنتهم من كلام غيرهم ، وهذه الشذرات تبدو واضحة دالة على نفسها فى تضاعيف الكلام الذى جرت فيه ، ويكون تميزها هذا بمقدار طبقتها ، وقد يلتبس هذا ــ على غير الراضة ــ حين يجرى فى الكلام الذى هو من طبقته ، وإنما يميزه أهل العلم الذين يعرفون طبائع الكلام وأجناسه وأنسابه .

ويذكر الباقلانى أن الجملة القرآنية حين تجرى فى الكلام تدل على نفسها دلالة ظاهرة ، وليس هناك كلام يمكن أن يلتبس بها .

وعبارة الباقلانى غنية بإحساسه المتوهج بفروق الكلام يقول رحمهالله : « إن الكلام يتبين فضله ، ورجحان فصاحته ، بأن تذكر منه الكلمة فى تضاعيف كلام ، أو تقذف ما بين شعر فتأخذها الأسماع ، وتتشوف إليها النفوس ، ويرى وجه رونقها باديا غامرا سائر ما تُقْرَنُ به كالدرة التى

ترى فى سلك من خرز ، وكالياقوتة واسطة العقد ، وأنت ترى الكلمة من القرآن يتمثل بها فى تضاعيف كلام كثير ، وهى غرة جميعه ، وواسطة عقده ، والمنادى على نفسه ، بتميزه وتخصصه برونقه وجماله ، واعتراضه فى حسنه ومائه » [٧٦] .

القسم الأول من كلام الباقلانى هذا إلى قوله : « وأنت ترى الكلمة من القرآن » وصف لمجارى كلام أهل البيان ، فيما يقتبسه بعضهم من بعض، وأن الكلمة منه حين تقذف فى شعر أو نثر ، تأخذها الأسماع وتتشوف إليها النفوس ، وهذا وصف للتفوق البارع الذى يتفاضل به كلام أهل الأدب لأن المقتبس يختار الشذرات المتقنة ، الحكيمة ، والفرق بين تميز الجملة القرآنية فيما جرت فيه ، والجملة المقتبسة من هذا النوع ، هو فرق فى الدرجة .

ويلاحظ أن اللغة هنا لم تسعف الباقلانى فى وصف هذا الفرق ، وتجد كلامه فى وصف تميز المقتبس من كلام الناس يقارب كلامه فى تميز الكلمة القرآنية ، فالأولى يرى وجه رونقها غامرا سائر ما تقرن به ، والثانية تنادى على نفسها بتميزها ، وتخصصها برونقها ، وجمالها ، واعتراضها فى حسنها ومائها ، والأولى كالدرة فى سلك من خرز ، وكالياقوتة واسطة العقد ، والثانية ترى غرة جميعه وواسطة عقده .

الفرق إذن فى العبارة التى وصف بها الباقلانى جريان الكلمة من كلام الله والكلمة من كلام الناس فى تضاعيف الكلام ليس كالفرق الحقيقى القائم فى الحالين ، ولكن هذا شأن اللغة فى هذا الباب لا نستطيع أن نستخرج بها كل ما نجده ، وهذا مما أبْهَم كثيرا من قضايا هذا الشأن .

ولما كان كلامه صلى الله عليه وسلم من كلام الناس الا أنه يتميز عنه تميزا لا يخرجه من جنسه وطبقته داخل كلامه صلى الله عليه وسلم ما داخله من كلام غيره ، وصاغ علماؤنا الطرائق السديدة والبارعة التى حددت كلامه صلى الله عليه وسلم مما داخله .

---

(٧٦) اعجاز القرآن ص ٤٣

والأمر ليس كذلك فى القرآن ، فكما أن الجملة القرآنية إذا دخلت كلاما سطعت فيه وبهرت،كذلك إذا دخلت جملة بشرية كلام الله ظهرت فيه ظهوراً لا يلتبس ، لأن القرآن وإن كان بألفاظ الناس إلا أنه أقام هذه الألفاظ على مقامات من التراكيب صارت فيه بين كلام الناس كأنها الكوائن الحية المتحركة ، والسميعة والبصيرة بين الصور المصنوعة ، وفرق بين أبرع ما تمثله يد المصور البارع من مشاهد ، وبين هذه المشاهد التى هى جزء من الوجود الحى ، فرق بين الشجرة المصورة على الورق ، والشجرة التى نفىء إلى ظلها ، وتجرى الحياة فى أصولها وفروعها ، هكذا الفرق بين العربية الجارية على ألسنة الناس وعربية القرآن .

وقد عقب الباقلانى على هذا الوجه بأن العرب أدركوا أن هذا ليس من جنس كلامهم ، وأنه لا طاقة لهم بمعارضته ، وأنهم لن ينالوا دعوته من جهة حجته صلى الله عليه وسلم ، ولهذا لجأوا إلى الطريقة التى يلجأ إليها كل من عجز عن المواجهة العقلية ، وهى طريقة الحرب والدم ، ثم أشار خلال ذلك ، إلى أن قدرات القوم كانت متفوقة جدا فى باب البيان حتى انهم كانوا يستخرجون المعانى والأحوال وحقائق البيان والشعر من غير مظانها ، وذلك لقوة الفطرة التى هى دقة بالغة فى الإحساس ، وفطنة لمّاحة ، وقدرة بارعة فى توليد الحقائق ، وتصاريف الكلام ، ويكفى أن يوجه الواحد منهم همه صوب أى شىء وان كان خفيا تائها ، فيستخرج منه حقائق معجبة ورائعة ، على حد ما قالوه فى الأنساع والأزمة .

* * *

المعنى التاسع : وهو أمر إلهى فى القرآن لا يدخل دخولا ظاهرا فى بلاغته وإنما يشبه الى حد ما الإخبار بالغيب وذلك هو حروف المعجم التى بدأت بها السور .

وقد كثر كلام العلماء فى هذه الحروف وليس هنا مجال ذكر شىء منها ، وإنما المهم ما لفت إليه الباقلانى من أن هذه الحروف عدتها نصف حروف المعجم ــ مجموع حروف المعجم ثمانية وعشرون حرفا ، ومجموعها أربعةعشر حرفاً ــ ثم هى تمثل النصف فى كل قسم من أقسام حروف المعجم ، على حد

تصنيفات علماء اللغة لها ، من حيث الهمس والجهر ، والشدة ، واللين ، والإطباق والانفتاح فهي نصف الحروف المهموسة ، ونصف الحروف المجهورة ، ونصف الحروف الشديدة ، ونصف الحروف اللينة ، ونصف حروف الإطباق ، ونصف حروف الانفتاح •

وهذا الضبط غريب لأن هذه الأوصاف للحروف عرفت بعد زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، وهذا كما قال الباقلاني : « دال على أن وقوعها الموقع الذي يقع التواضع عليه بعد العهد الطويل ، لا يجوز أن يقع إلا من الله عز وجل ، لأن ذلك يجري مجرى علم الغيوب » (٧٧) •

ويشير الباقلاني إلى أن ما أودع في بنية هذا اللسان من دقائق ورقائق ليس من علم علمائه ، لأن المعرفة علم فحسب أي كشف لما أودع في اللغة من حكمة ، ونظام ، وهكذا الحال في غير اللغة ، فالعلم كله كشف لما أضمر من فطرة الأشياء ، واستخراج لما اختبأ في خفاياها ، ثم أشار الى أن ما قاله في إعجاز أسماء السور من حروف المعجم ، ليس هو كل ما أودع فيها ، وإنما مجال الأسرار والدقائق الحكيمة والإشارات البارعة فيها متسع ، ففي قوله تعالى : « ألم » لفت خفي إلى أن ما أعجزكم إنما هو من جنس هذه الحروف التي تستخرجونها بأصواتكم والتي تبدأ من أقصى الحلق كصوت الهمزة ، وتنتهي بالشفتين كصوت الميم ، وبينهما مخارج أخرى كصوت اللام، ويفتح الباقلاني الباب إلى لمح هذه الدقائق ويقول : « وقد يمكن أن تعاد فاتحة كل سورة لفائدة تخصها في النظم » (٧٨) •

واستخراج مناسبات هذه الحروف وأحوالها إلى مقاصد السور وأغراضها محتاج إلى مزيد من التوفر ، والفهم ، والصفاء ، ووراءه علم دقيق ومعرفة لطيفة شريفة ، ويلاحظ أنه غالبا ما يذكر الكتاب العزيز ، وأنه تنزيل من الله عقب هذه الحروف ، وهذا مما يوحي بانطواء الأمر على أسرار •

* * *

المعنى العاشر للإعجاز البلاغي عند الباقلاني هو خلوصه مما لا ينفك

---

(٧٧) اعجاز القرآن ص ٤٥

(٧٨) المصدر نفسه ص ٤٦

عنه كلام الناس ، وذلك هو « التلوّن والاختلاف » وهذا التلون والاختلاف مرجعه إلى عدم استواء الكلام على مدرجة واحدة ، وضرب واحد ، من حيث الفصاحة والسهولة ، وعذوبة الألفاظ ، وقربها ، وسخاؤها ووضوحها، وتساوق النغم ، وتتابعه على النظام الذى تراه فى المصحف لا يطرد على هذا الحد فى كلام البشر ، خذ أية سورة من المصحف واقرأها ، وخذ أى قصيدة واقرأها ، وسوف تجد هذا الاستواء المطرد فى السورة واضحا بشكل لا يلتبس ، وهو متخلف فى القصيدة أو متعثر بشكل أيضا لا يلتبس ، فلن تصادفك فى السورة ألفاظ غريبة ، مستكرهة ، ولا كلمات حوشية مستنكرة، كذلك لن تجد فيها كلاما مبتذلا ، ولا قولا سفسافا ، ولن تجد فيها تركيبا قلقاً ، ولا كلمة تطلبت غير موقعها ولا صورة تُبْطىء بمعناها ، وأنت واجد شيئاً من ذلك لا محالة فى الشعر .

وليس هناك كلام يستوعب نظر الدارس المتقصى فيقف عند كل كلمة فيه يسائل لم كانت هذه ولم تكن رديفتها ؟ ولم جاءت منكرة مثلا ؟ ولم تأت معرفة ؟ أو لم عرفت بهذا الطريق دون غيره ؟ وهكذا ، ثم يجد لكل سؤال جوابا هو سر من أسرار الكلام ، وكأن الكلمات فى مواقعها فى بناء المصحف الشريف هى الشرايين والأعصاب فى مواقعها فى جسم الحى كل ذلك بحساب دقيق ، ووفق حكمة ، وفى تناسق تام مع وظائفه ، وفى اتساق عجيب مع وظائف بقية الأعضاء ، وهذا لا وجود له فى الشعر . وقد تجد فى الشعر كلمات كثيرة وصياغات كثيرة يمكن أن ترمى حولها كثيرا من الأسئلة التى تبحث عن العلل البلاغية لبناء الكلام ثم تجد جوابا لكثير منها ، ولكن الأمر لا يطرد ، ثم إن الأسرار التى تقع عليها فى الشعر ذات قيمة محدودة حين تقاس بتلك العلل العميقة والرحبة التى تطوى وراء الأحوال فى القرآن .

وعبارة الباقلانى فى هذا الوجه هى : « ومعنى عاشر وهو أنه سهل سبيله ، فهو خارج عن الوحشى المستكره ، والغريب المستنكر ، وعن الصنعة المتكلفة ، وجعله قريبا إلى الأفهام ، يبادر معناه لفظه إلى القلب ، ويسابق المغزى منه عبارته الى النفس ، وهو مع ذلك ممتنع المطلب ، عسير المتناول غير مطمع مع قربه فى نفسه ، ولا موهم مع دنوه فى موقعه ، أن

يقدر عليه أو يظفر به ، فأما الانحطاط عن هذه الرتبة ، إلى رتبة الكلام المبتذل ، والقول المسفسف ، فليس يصح أن تقع فيه فصاحة ، أو بلاغة ، فيطلب فيها الممتنع ، أو يوضع فيه الإعجاز »[٧٦] ثم ذكر أحوال الشعر ، وأنها ليست كذلك .

وواضح من كلامه أن بين عينيه بناء القرآن من الألفاظ المألوفة التى تعلو درجة واحدة فوق الكلام الدائر فى أفواه الناس ، والجارى على ألسنتهم ، فى شئون حياتهم ، والذى سماه : « الكلام المبتذل والقول المسفسف » .

وهذه الألفاظ المبتذلة ، والأقاويل السفسافة ، لا يصح معها بناء كلام بليغ ، لأنه لا يتأتى معها أناقة القول ، لأنها تفقد قابلية الإثراء البلاغى ، ثم هى قريبة الغَوْر فليس لها مضمر تثوى فيه الأسرار .

والذى يلفت إليه الباقلانى هنا هو اختيار القرآن ألفاظه من الطبقة التى فوق هذا مباشرة ، ثم ينظمها ذلك النظم ، وينزلها هذه المنازل ، التى تراها فى المصحف غير مطمعة ، مع قربها فى نفسها ، وغير موهمة ، مع دُنُوِّها فى مواقعها ، وهذا غريب ، ولا يشبهها فى الغرابة إلا طينة آدم التى نفخ الله فيها الروح من أمره فكانت آدم عليه السلام الذى كان خليفة الله فى الأرض ، وولد الأنبياء والحكماء .

ولا تجد كلاما بليغا بنى كله من هذه اللغة القريبة وإنما يختلف الكلام ويتلون .

وكان القاضى كثير المراجعة لهذه الفكرة وكثير الإشارة إليها يقول بعد تحليل قصيدة « قفا نبك » :

« قد بينا لك أن هذه القصيدة ونظائرها تتفاوت فى أبياتها تفاوتا بينا فى الجودة والرداءة ، والسلاسة والانعقاد ، والسلامة والانحلال ، والتمكن والاستصعاب ، والتسهل والاسترسال ، والتوحش والاستكراه ، وله شركاء فى نظائرها ، ومنازعون فى محاسنها ، ومعارضون فى بدائعها ، ولا سواء :كلام ينحت من صخر تارة ، ويذوب تارة ، ويتلون تلون الحرباء ، ويختلف

---

(٧٦) اعجاز القرآن ص ٤٦ .

اختلاف الأهواء ، ويكثر فى تصرفه اضطرابه ، وتتقاذف به أسبابه ، وبين قول يجرى فى سبكه على نظام ، وفى وصفه على منهاج ، وفى رصفه على حد ، وفى صفائه على باب ، وفى بهجته ورونقه على طريق » (٨٠) .

وهذه الأوصاف تبعث فى نفوسنا ضروبا من المعانى نراها واضحة فى بعض جوانبها ، وغائمة فى بعض آخر .

واقرأها مرة ثانية ، وقد ترى أشيعها وأقربها ، وصف «الجودة والرداءة» مع أنهما عند التحقيق من أغمض الأوصاف ، وقل مثل ذلك فى السلاسة والانعقاد ، والسلامة والانحلال ، والتمكن والاستصعاب إلى آخره . وكان يجب أن نكون قد فرغنا من تحليل هذه الأوصاف ، وتحديد دلالتها فى لغة علمية واضحة ، وطريق ذلك ممكن وقريب ، وموقف السلف فيه موقف يهتدى بمناره .

والذى أسس عليه الباقلانى المعنى العاشر وهو مجىء ألفاظ القرآن من هذا الضرب يقتضى تحديد الكلمات التى جرت فى أفواه الجاهليين ولم تجر فى القرآن ، ثم دراسة هذه الكلمات ، ومجالاتها المعنوية فى حقائقها ومجازاتها ، وهل طرق القرآن هذه المجالات ؟ وإذا كان فكيف أبان عنها ؟ ولماذا جانب هذه الألفاظ ؟ ونحن واقعون لا محالة فى هذا الصدد على شىء من المعرفة اللغوية والبلاغية .

ثم ان تحديد الألفاظ التى ليست من ألفاظ القرآن يقتضى فيما يقتضى وضع معجم دقيق لكل شاعر ، ونستطيع فى ضوء هذا المعجم أن نتبين مدى قرب كل شاعر أو بعده عن معجم القرآن ، ويمكن أن نقول إن لبيد كان أبعد عن معجم القرآن من زهير ، ووراء ذلك وغيره دراسات تجلى حقائق مهمة تثرى علم نقد الشعر وبلاغة الكلام .

* * *

هذه هى المعانى المعجزة فى القرآن الكريم كما ذكرها الباقلانى ، وقد رأينا فيه ما رأيت .

---

(٨٠) اعجاز القرآن ص ١٨٢

وبقى أمر مهم وهو المعالجة التحليلية البارعة التى نهض بهـا الباقلانى لآيات القرآن ، والتى حاول أن يستخرج منها إعجازه ، ويدل به على قطعه الأطماع • وينبغى أن نتذكر ما يذكرنا به الباقلانى دائما ، وهو أنه كان يضع منهجا يعين على التعرف على إعجاز القرآن ، ويذكر شواهد لهذا المنهـج يحدد بها مقاصده •• وما دام الأمر كذلك فلا نتوقع أن نجد فى الكتـاب تقصيًا للأمور القاهرة للقدرات فى الكتاب العزيز ، لأن هذا بحر تحـار فيه القدر •

وقد كرر الباقلانى بيان أنه يضع منهجا وطريقة ، وكان حريصا على أن يثبت ذلك فى فؤاد قارئه ، وهذه مسألة مهمة •

وكثير من علمائنا اتجه فى كتابته إلى استقصاء مسائل العلم ، وحاول حصرها ، وشرحها وتحريرها ، واحدة ، واحدة ••

وكثير منهم سلك طريقة الباقلانى فى هـذا الكتاب وهى شرح الطريقة وبيان المنهج ، ثم على من عرف المنهج والطريقة أن يسلك طريق استخلاص المسائل وتحريرها ، وهذه مرتبة الأستاذية ودرجة الإمامة •

يقول الباقلانى مفصحا عن مقصوده من كتابه :

« والذى سطرناه فى الكتاب ، وإن كان موجزا ، وما أمليناه وإن كان خفيفا ، فإنه ينبه على الطريقة ويدل على الوجه » (٨١) •

انظر إلى قوله « ينبه على الطريقة ، ويدل على الوجه » •

ويقول : « وقد قصدنا فيما أمليناه الاختصار ومهدنا الطريق » (٨٢) •

ويقول : « ولعلك تستدل بما قلناه على ما بعده ، وتستضيء بنـوره وتهتدى بهديه » (٨٣) •

ويقول : « وهذا المنهاج الذى رأيته إن سلكته يأخذ بيدك ويدلك على رشدك » (٨٤) •

---

(٨١) اعجاز القرآن ٢٩٩ •
(٨٢) اعجاز القرآن ص ٢٤٦ •
(٨٣) اعجاز القرآن ص ١٩٧ •
(٨٤) المرجع السـابق ص ٢٥٤

وهذا طريق لا يسلكه إلا من أحاط بالباب الذى يكتب فيه ، وعرف مسالكه ودروبه ، ثم هو يفكر بمقدار ما يحصل ، وتجد فى هذا النوع من الكتابة سعة ورحابة ، ونوافذ كثيرة للإطلال على قضايا كثيرة ، ترى فى نفسك التوق إلى معرفة حقائق بمقدار ما تشرح لك من حقائق ، وهذا من أنفس ما يقع عليه القارىء .

ويؤسس الباقلانى طريقته هذه على ضرورة أن يكون الدارس ذا أهلية لدراسة هذا الباب وإلا فلن ينتفع بشىء فيه ، وليس أمامه إلا أن يسلك طريقة التقليد ، والتقليد هنا أشبه بالقياس لأنه يعنى الاعتقاد باعجاز القرآن لأن العرب الذين نزل فيهم ــ وهم من الفصاحة فى الذروة ــ عجزوا وطاعوا ، وما طمعوا ، وخلاف هذا التقليد هو أن يدرك بنفسه ، أن هذا قاطع لأطماع البشر وقاهر للقوى ، وهذا الإدراك محتاج إلى طبع ، وكأن الباقلانى يحدد نوعية من يجلسهم فى حلقته هذه ، ويضع لذلك اختيارا يطرحه للقارىء ، ويتركه هو يحدد نتيجته ، ويأذن لنفسه بالجلوس فى هذه الحلقة ، أو بالانصراف عنها .

يقول الباقلانى ــ وهو كلام نفيس ــ :

« وجه الوقوف على شرف الكلام أن تتأمل موقع قوله : **« وهمت كل امة برسولهم لياخذوه »** (٨٥) .. وهل تقع فى الحسن موقع **« لياخذوه »** .. كلمة ؟ وهل تقوم مقامه فى الجزالة لفظة ؟ وهل يسد مسده فى الأصالة نكتة ؟ ، لو وضع موضع ذلك « ليقتلوه » أو « ليرجموه » أو « لينفوه » أو « ليطردوه » أو « ليهلكوه » أو « ليذلوه » ونحو هذا ما كان ذلك بديعا ، ولا بارعا ، ولا عجيبا ، ولا بالغا ، فانقد موضع هذه الكلمة ، وتعلم بها ما تذهب إليه من تخير الكلام ، وانتقاء الألفاظ ، والاهتداء للمعانى ، فإن كنت تقدر أن شيئاً من هذه الكلمات التى عددناها عليك ، أو غيرها يقوم مقام هذه اللفظة ، لم تقف على غرضنا من هذا الكتاب ، فلا سبيل لك إلى الوقوف على تصاريف الخطاب فافزع إلى التقليد ، واكف نفسك مؤونة التفكير » (٨٦) .

---

(٨٥) غافر : ٥

(٨٦) اعجاز القرآن ص ١٩٨

وهـذا كلام جيـد ، وهو واضـح فى أن فضل كلمة « **ليأخذوه** » وأنها بديع بارع ، وعجيب بالغ ، راجع إلى أن فيها معنى أعم من كل هذه الألفاظ ، ففيها معنى النفى ، والطرد ، والهلاك ،والإذلال ،والقهر،والتنكيل وكل ما يرد على الخاطر عندما يهم قوم وصـفهم الحق بأنهـم معاندون ، مكذبون ، مجادلون بالباطل ، برسولهم الذى يدعوهم إلى ربهم ليأخذوه .

ويقول رضى الله عنه : « واعلم أن هذا العلم شريف المحل ، عظيم المكان قليل الطلاب ، ضعيف الأصحاب ، ليست له عشيرة تحميه ، ولا أهل عصمة تفطن لما فيه ، وهو أدق من السحر ، وأهول من البحر ، وأعجب من الشعر ، وكيف لا يكون كذلك ، وأنت تحسب أن وضع الصبح فى موضع الفجـر يحسن فى كل كلام إلا أن يكون شعرا ، أو سـجعا ؟ وليس كذلك ، فان احدى اللفظتين قد تنفر فى موضـع ، وتزل عن مكان لا تزل عنـه اللفظة الأخرى ، بل تتمكن فيه ، وتضرب بجرانها ، وتراها فى مظانها ، وتجدها فيه غير منازعة فى أوطانها ، وتجد الأخرى لو وضعت موضعها لكانت فى محل نفار ومرمى شراد ، ونابية عن الاستقرار ، .. فإن لا تعرف الفصـل الذى بينا بين اللفظتين على اختلاف مواقع الكلام ومتصرفات مجارى النظام لم تستفد مما نقربه عليك شيئاً وكان التقليد أولى بك ، والاتباع أوجب عليك ، ولكل شىء سبب ، ولكل علم طريق ، ولا سبيل إلى الوصول إلى الشىء من غير طريقه ، ولا بلوغ غايته من غير سبيله » (٨٧) .

بعد ما بين الباقلانى هذا الأصل اتجه إلى من يأخذ بيده فى هذا الطريق ، وطلب منه أن ينظر فى الكلام نظـرا ليس كالنظر وإنما النظـر الذى يكون بجمع النفس وتفريغ الخاطر ، والإقبال على الكلام بكل ما يعينه على فحصه وسبره ، حتى يستطيع بهـذه النفس المجتمعة ، وبهـذه الخواطر المتهيئـة والبصيرة المتجهة أن يدرك شيئاً من أسرار الكلام وأن يتسمع إلى ما يغمغم به ، وإن للكلام غمغمة ولحنا لا يجده الخاطر الموزع ، ولا القلب المشغول ، وهذا مهم جدا وتراه أصلا ضروريا فى كل دراسة ، وليس فى دراسة بلاغة الكلام فحسب ، وإن كان أكثر لزوما فيها .

---

(٨٧) اعجاز القرآن ص ١٨٤

وللباقلانى فى هذا الشأن عبارات سخية ، تدل على مزيد عنايته به ، من ذلك أنك تسمعه كثيرا يناغيك بمثل قوله : « خذ الآن هداك الله فى تفريغ الفكر وتخلية البال ، وانظر فيما نعرض عليك ، ونهديه إليك متوكلا على الله، ومعتصما به ، ومستعيذا به من الشيطان الرجيم ، حتى تقف على إعجاز القرآن العظيم » (٨٨) .

وكثيرا ما يتردد فى كلامه مثل قوله : « انظر بسكون طائر ، وخفض جناح ، أو تأمل .. أجل الخاطر ، .. أجل الرأى .. هل تعرف عروق الذهب ؟ .. ألا ترى ؟ .. » إلى آخر ما هو من هذا الباب .

وتحليل الباقلانى للآيات التى حللها يقوم غالبا على الأصول التى قدمها ، وكان يعول على بعضها أكثر من بعض ، ومن أبرز ما عول عليه موضوع تأليف النظم بين المعانى المختلفة حتى ترى مؤتلفة أحسن ما يكون الائتلاف، وقد ذكرنا شواهد كثيرة من تحليلاته فى شرح المعنى الرابع الذى يدور حول هذا ، ونبهنا إلى أنه جدير بالدراسة لتستخرج منه الطريقة القرآنية فى تأليف المختلف .

ومن الأسس التى كان يعول عليها كثيرا تمام الكلمات القرآنية ، وقد أشرنا إلى أنه يعنى بالكلمة الجملة ، والتمام معناه ــ كما يفهم من استعماله ــ هو تمامها من حيث معناها ، ومن حيث مبناها أيضا ، فهى ذات ثراء ساطع باهر ، وذات سداد وإصابة ، ثم هى يمكن أن تنتزع وتفرد ، وهى إذا أفردت كانت غرة ، وإذا جرت فى كلام علته وبهرته ، يقول فى قوله تعالى :

« فالق الاصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا ، ذلك تقدير العزيز العليم » (٨٩) ..

انظر إلى هذه الكلمات الأربع ، التى ألف بينها ، واحتج بها على ظهور قدرته ، ونفاذ أمره ، أليس كل كلمة فى نفسها غرة ، وبمنفردها درة » (٩٠)

وأقول : تأمل **« فالق الاصباح »** وما وراءها من مشاهد وأحوال ، والفلق يقع على الإظلام فينفلق عن الإصباح ، ولكنها بغتة الإصباح وظهوره

---

(٨٨) المرجع السابق ص ١٨٤
(٨٩) الانعام : ٩٦
(٩٠) اعجاز القرآن ص ١٨٨

المفاجىء ، فكأن الفلق وقع عليه ، ثم تأمل اسم الفاعل فى قـــوله « **فالق** » ودلالته على أن هذا مظهر من مظاهر القدرة ثابت مستمر ودائم ، وماض على أصـــل واحـــد ، ووتيرة واحـــدة ، وفـــق الســـنن التى أودعهـــا الله فى الكون ، وتأمل الماضى فى قوله : « **وجعل الليل سكنا** » تجده ملائمـــا تماما لبغتة فلق الإصباح ، لأن فلق الإصباح يجعل الليل حدثا قـــد غبـــر ، ومضى ، ثم فى ذكر الشمس والقمر ، وجريانهما بحساب دقيق ، استقصـــاء للأصل الكونى الذى تتم به حركة الإصباح والليـــل ، ثم هـــذه الفاصلة : « **ذلك تقدير العزيز العليم** » وما فى الإشارة من التنويه بهذا التقدير ، وذلك الحسبان ، وأنه لا يكون الا تقدير عزيز ، غالب على الأشياء كلها ، وعليم لا يعزب عن علمه شيء فى السموات ولا فى الأرض .

ويقول فى تعليقه على قوله تعالى :

« **وانذرهم يوم الآزفة اذ القلوب لدى الحناجر كاظمين ، ما للظالمين مـــن حميم ولا شفيع يطاع . يعـلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور . والله يقضى بالحق ، والذين يدعـــون من دونه لا يقضـــون بشيء ، ان الله هـــو الســـميع البصير** » (٩١) ..

« كل كلمة من ذلك على قدر ما وصفتها من أنه إذا رآها الإنسان فى رسالة كانت عينها ، أو فى خطبة كانت وجهها ، أو قصيدة كانت غرة غرتها ، وبيت قصيدتها ، كالياقوتة التى تكون فريدة العقد ، وعين القلاوة ، ودرة الشَّذْرة ، إذا وقع بين كلام وَشَّحَه ، وإذا ضُمِّن فى نظام زَيَّنه ، وإذا اعترض فى خطاب تميز عنه ، وبان حسنه منه » (٩٢) .

وهذا الكلام مستمد من المعنى الثامن الذى ذكره فى معـــانى إعجـــاز القرآن ، وليس تحليلا لبلاغة الآيات ، وإنما هو كشف ، وتجلية لتفوق هذه البلاغة،ثم فيه حض على إجالة النظر وترديده فى هذه الآيات والاقتراب منها، من حكمتها وبلاغتها ، وإذا فعلنا ذلك فقد نرى فى العبارة عن القيامة بالآزفة شـــيئاً من التخويف والإثارة والإزعاج ، لأن اللفظ مؤذن بأنه قـــد بدت هواديها ، والآزفة من أزف كفرح أى دنا وقرب ويقال أيضا أَفِدَ مثل أزف وزنا ومعنى ، يقولون أزف الترحل ، وأفِـدَ .

---

(٩١) غافر : ١٨ ـــ ٢٠ (٩٢) اعجاز القرآن ص ٢٠٠

ثم هذا الوصف العجيب لأحوال الخلق ، **« القلوب لدى الحناجر »** وهو كناية الشدة البالغة ، وكأن القلوب انخلعت من أماكنها ووثبت لدى الحناجر ، ثم تأتى كلمة **« كاظمين »** فتصف حالة بالغة من الضيق الثابت المستمر الذى لا ينفرج ، ثم يأتى قوله : **« ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع »** وفيه توكيد مصحوب بشىء من السخرية وذلك لأنه نفى الشفيع المطاع والمراد نفى الشفيع مطلقا لأنه لا يكون شفيعا الا إذا قبلت شفاعته ثم يتجه الكلام إلى أمر مفزع وغريب ، وهو ما اقترفته النفوس ودسَّته من خطايا كانت فيها وراء عيون الخلق ، والحال مستور ، تشير الآية إلى علم الحق بذلك ، والمراد تهديد من كان منهم ذلك وأنه ستعلن الأسرار ، وتفضح السرائر : **« يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور »** وهكذا تمضى الكلمات يؤتنف بها معنى بعد معنى وتقرع كل واحدة منها بابا .

وإذا أفردنا تلك الكلمات وانتزعناها من سياقها بقى عطاؤها وإحكامها ، وسخاؤها .

انظر الى هذه الجمل ، مستقلة :

« يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور »

« والله يقضى بالحق » ..

« وانذرهم يوم الآزفة » ..

« ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » ..

« والذين يدعون من دونه لا يقضون بشىء » ..

ولا ترى كلاما إذا انتزعته من سياقه بقى إشراقه ، وبقيت حكمته ، وبقى مبناه ومعناه قائما قاهرا .

نعم فى الشعر كثير من مثل : أى الرجال المهذب ، وبعض الشر أهون من بعض ، ونكء القرح بالقرح أوجع ، وهكذا ولكن أين الثرى من الثريا ، ثم إنك إذا حاولت ذلك فى قصيدة قد يقع لك منها القليل ، أو لا يقع لك منها شىء ، والآن أدر على لسانك ما شئت من المصحف ، وتأمله سوف تجد أكثر جمله صالحة لأن تدور وحدها كالكوكب الدرى ، يبهر القلوب

ضياؤها ، ولا أذكر لك شواهد وإنما أجـرى بين يديك ما جـرى الآن فى خاطرى وقد قرأت سـورة النجم : **« ما ضل صاحبكم وما غوى » ..**

« وما ينطق عن الهوى » ..

« ان هو الا وحى يوحى » ..

« علمه شديد القوى » ..

« فاوحى الى عبده ما اوحى » ..

« ما كذب الفؤاد ما راى » ..

« افتمارونه على ما يرى » (٩٣) ..

وأنا أكتبه لك هكذا حتى يتميز استقلال الجمـل ، وهكذا كل ما يرد عليك من المصحف : **« وما علمناه الشعر » ..**

« وما ينبغى له » ..

« ان هو الا ذكر وقرآن مبين » (٩٤) ..

وكثير من كلام الباقلانى فى هذا الباب اشـارات موجـزة تحض على المراجعة والمثابرة والتوفر على معرفة المعانى والمبانى بسكون طائر وخفض جناح ، اسمعه يقول :

« متى تهيأ للآدمى أن يقول فى وصف كتاب سليمان هذه الكلمة الشريفة العالية : **« الا تعلوا على وأتونى مسلمين » (٩٥) ..**

ويقول : ألا تعلم تمكن قولها :

« يا ايها الملا افتونى فى أمرى ما كنت قاطعـة امرا حتى تشهدون » (٩٦)

ويعقب على قولهم :**« نحن أولوا قوة وأولوا بأس شديد » (٩٧) ..يقوله :** لا تجد فى صفتهم أنفسهم أبرع مما وصفهم به .

ويقـول : وقوله **« والأمر اليك »** تعلم براعته بنفسـه ، وعجيب معناه وموضع اتفاقه فى هذا الكلام ، وتمكن الفاصلة ، وملاءمته لما قبله ، وذلك قوله : **« فانظرى ماذا تامرين » (٩٨) ..**

---

(٩٣) النجم : ٢ – ١٢ (٩٤) يس : ٦٩ (٩٥) النمل : ٣١
(٩٦) النمل : ٣٢ (٩٧) النمل : ٣٣ (٩٨) النمل : ٣٣

ويعقب على قوله تعالى : **« وربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما »** (٩٩) .. بقوله : هل تعرف شرف هذه الكلمة لفظا ومعنى ؟ ولطيف هذه الحكاية وتلاؤم هذا الكلام وشرف هذا النظام ؟ » .

ويقول : « أى خاطر يتشوف إلى أن يقول :

« يلقى الروح من امره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق . يوم هم بارزون » (١٠٠) ..

وأى لفظ يدرك هذا المضمار ؟ وأى حكيم يهتدى إلى ما لهذا من الغور ، وأى فصيح يهتدى إلى هذا النظم » .

ولا ريب أننا لا نجد سبيلا أهدى إلى تربية الحاسة الأدبية التى يعول عليها فى تقدير الكلام من هذا السبيل الذى سلكه الباقلانى ، وهذا هو الذى أغرى الباقلانى بإيراد كثير من نصوص الخطب والرسائل من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلام أصحابه ، وأهل البيان ، وذلك لتأمل هذا كله تأملا يهدى إلى التعرف على طريقة كل .

وعلينا أن نتذكر الدرجة العالية من الفهم التى يحرص الباقلانى على أن يحصلها الدارس ، وذلك فى تعرفه على طرائق أهل البيان حتى تصير تراكيب الكلام عنده كملامح الوجوه فى دلالتها على أصحابها ، وحتى يعرف من الكلام ما جرى منه على سجية قائله، وما خامرته فيه روح التصنع ، واستشرف فيه إلى التكلف والتعمل ، ولا يتأتى هذا الا بالصبر البالغ ، والمثابرة البالغة وطول الإلف للغة الكاتب والشاعر ، والإلف هنا لا يراد به كثرة التكرار فحسب ، وانما مجاذبة الكلمات ، والمعانى والصيغ ، وتقليبها ، ومساءلتها وتقصيها كل ذلك فى ضوء الخبرة الواعية بنظام اللغة ، وتنوع طرق الأداء . ولا أجد وجها لمن اعترضوا على الباقلانى لأنه أكثر من نصوص أهل البيان فى كتابه ، لأنه رحمه الله كان يقود قارئه على درب المعرفة المباشرة لبناء الكلام ، والتفكير الحى الواعى فى خصائصه وطباعه ، وكأنه يربيه ويصقله فى هذا الباب ،

---

(٩٩) غافر : ٧ — (١٠٠) غافر : ١٥ ، ١٦

وتراه يسأل قارئه بعد ما يعرض عليه الآيات ، وبعدما يقف معه يهديه إلى شيء مما فيها ، وإلى طريقة التفكير ، حتى يفطن وتنكشف الحجب التى بينه وبين ما بين يديه من الآيات ، يسأله سؤال المثقف البصير ، هل تجد وقع هذا النور فى قلبك ؟ واشتماله على لبك ؟ وسريانه فى احساسك ؟ ونفوذه فى عروقك ؟ وامتلاءك به إيقانا وإحاطة ؟ واهتداءك به إيمانا وبصيرة ؟ ! أم هل تجد الرعب يأخذ منك مأخذه من وجه ، والهزة تعمل فى جوانبك من لون ؟ والأريحية تستولى عليك من باب ؟ وهل تجد الطرب يستفزك للطيف ما فطنت له ؟ والسرور يحركك من عجيب ما وقفت عليه ؟ وتجد فى نفسك من المعرفة التى حدثت لك عزة ؟ وفى أعطافك ارتياحاً وهزة ؟ .. إلى آخر ما هو من هذا الباب وهو كثير ، وقد أكثر عبد القاهر منه .

ثم ينبه الباقلانى إلى حقيقة أخرى من حقائق الإعجاز ليست راجعة إلى إحكام بنائه ، وانما ترجع الى أمر إلهى فيه وهو أثره فى النفوس وكيف ربَّاها ؟ وأخشعها لمولاها ؟ وأضاءها بنور ربها ؟ وقرر فيها أمره سبحانه ، وقاد الأفئدة قيادة ما انقادتها لغيره ، وحال بين المرء وقلبه ، وسلك كل مسلك من مسالك نفسه وكيف أحاطته هذه القلوب حفظا وتقييدا ؟ وكيف اجتمعت على مهابته واجلاله ؟ كل هذا مما انفرد به هذا القرآن ، وهو عند الباقلانى وجه من وجوه إعجازه ، ودونك عبارة الباقلانى ، قال رحمه الله : « هذا كله فى تأمل الكلام ونظامه ، وعجيب معانيه واحكامه ، فإن جئت إلى ما انبسط فى العالم من بركته وأنواره ، وتمكن فى الآفاق من يمنه وأضوائه، وثبت فى القلوب من إكباره وإعظامه ، وتقرر فى النفوس من حتم أمره ونهيه، ومضى فى الدماء من مفروض حكمه ، والى أن جعل عماد الصلاة التى هى تلو الإيمان فى التأكيد ، وثانية التوحيد فى الوجوب ، وفرض حفظه ، ووكل الصغار والكبار بتلاوته ، وأمر عند افتتاحه بما أمر به لتعظيمه ، من قوله : **« فاذا قرات القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم »** (١٠١) ..

لم يؤمر بالتعوذ لافتتاح أمر كما أمر به لافتتاحه ، فهل يدلك هذا على عظيم شأنه ؟ وراجح ميزاته ؟ وعالى مكانه ؟ » (١٠٢) ..

---

(١٠١) النحل : ٩٨

(١٠٢) اعجاز القرآن ص ٢٠٣

وبقى فى وجوه الإعجاز عند الباقلانى شىء أحب أن أشير إليه لأن الحاجة إليه تمس فى هذا الباب ، وهو ما رواه عن الكملة من أئمة العلم فى شـأن ظهـور الإعجاز فى السـور القصار .

ولا ريب أن المعجز فى الطوال قائم فى القصار ولكن ربما خفى ، ألا ترى « أن الإعجاز فى بعض السـور والآيات أظهر ، وفى بعضـها أغمض وأدق ، فلا يفتقر البليغ فى النظر فى حال بعضها ، إلى تأمل كثير ، ولا بحث شديد ، حتى يتبين له الإعجاز ، ويفتقر فى بعضها إلى نظر دقيق ، وبحث لطيف حتى يقع على الجلية ، ويصل إلى المطلب ، ولا يمتنع أن يذهب عليـه الوجه فى بعض السـور فيحتاج أن يفزع فيه إلى إجماع أو توقيف ، أو ما علمه عـن عجز العرب قاطبة عنه » (١٠٣) .

وهذا مهم جدا وفيه توسعة ومندوحة حتى يكون الاقتنـاع فى هـذا الباب قائما على حقائق راسخة ، ولا على من لم يستطع أن يدرك التفـوق القاهر فى السـور القصار أن يؤسس إيمانه بإعجازه على العلم بعجز العرب قاطبة عنها ، وخبر الله بالعجز عنها .

المهم هو الوضوح وصدق النفس ..

والذى أغرانى بسوق هذا القول هو أن كثيرا منا يواجهون هذا الباب بعواطفهم ويصفون ما يرونه فى قصار السـور وصـفا انشـائيا ليس وراءه حقائق مقنعة وهذا من آفات النظر فى هذا الباب والذى رواه الأئمة هـو طريق النَّصَفَةِ رضى الله عنهم وأرضاهم .

* * *

(١٠٣) المصدر السـابق ص ٢٥٥

الفصل الخامس

الباقلانى .. ونقد الشعر

أودع الباقلانى كتابه كثيرا من الأفكار المتصلة اتصالا جوهريا بنقد الشعر والأدب ، لأن قضية الكتاب تقوم على أمور كثيرة تتصل بهذا الباب ، وكثير مما ذكرناه داخل دخولا مباشرا فى أصول وأسس نقد الكلام وتحديد منازله .

ثم تجد الباقلانى يتوفر أحيانا للكلام فى نقد الشعر توفرا يكاد يكون تاما ، وكأنه متجه إلى ذلك وحفى به ، ومثير لقضاياه ، وغائص فى أصوله وفروعه .

وهذه الوقفات هى التى أردنا أن نفردها بالحديث فى هذا البحث ، وأهمها الفصل الذى عقده لكيفية الوقوف على إعجاز القرآن ، فقد ذكر فى هذا الفصل درجة الإحاطة بأسرار الشعر والأدب التى يجب أن تتوفر للناقد الأدبى ، وقد فصل دقائق هذه الإحاطة وما يجب على الناقد وعيه ، والتعرف عليه ، من خوافى صنعة الكلام . وقد دعاه ذلك إلى الخوض فى دقائق نسج الكلام .

ثم ان الباقلانى بجانب هذا الذى كان فيه خصبا جدا عرض مذاهب الاختيار فى الشعر ، وهى تعنى بلغتنا مذاهب النقد فى التراث الأدبى الذى كان بين يديه ، وأوجز الكلام فى ذلك ، ثم عرض مذهبه فى الاختيار ، وأفسح فى ذلك نفس الكلام فاحتج لمذهبه بحجج ذكية استوحاها من طبع اللسان ، وجوهر اللغة ، كما كان يفعل معاصره أبو الفتح رحمه الله .

ثم عالج تحليل الشعر ونقده ، وكان له فى هذا الباب اصابات سديدة وأيضا مخالفات كبيرة .

وقبل الخوض فى معالجة هذه المسائل أنبه إلى أمر مهم هو ما ألحظه فى سياق كتابته فى هذا الموضوع من اتساق وتسلسل ، وضبط ، اقتضاء ضروريا أن يسوق كثيرا من ضروب الكلام الحر وأنماطه ، فذكر جملة صالحة من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ، تخيَّرها تخيرا محسوبا ، وكذلك من كلام الصدر الأول رضوان الله عليهم ، وقد أغفل سياقه هذا بعض من كتبوا عنه فذكروا ذلك مؤاخذة عليه ، وليس الأمر كذلك ، ثم ان هذا السياق المتسق نفسه هو الذى دعاه إلى نقد قصيدة امرىء القيس ، والبحترى .

ورأس الأمر عند الباقلانى الذى أدخله هذا الميدان هو ما ذكرناه قبلا من أن الإعجاز البلاغى عنده لا يدركه ناقد الأدب إلا إذا كان متناهيا فى هذا الباب ، والتناهى يعنى الدرجة الأعلى التى لا تطمح نفس الى أبعد منها، وكأنه نهاية التبحّر ، وغاية الإحاطة ، سعة ، وعمقا ، وحسن تأت ودقة نظر ، وصحة نفس ، وسداد رأى ، وقوة خاطر ، وكأن ادراك الإعجاز هنا هو صفو الصفو فى هذا الباب .

والباقلانى يحدد الجهات التى يجب أن يكون هذا الناقد بصيرا بها . ومتمكنا منها ، ومقتدرا عليها ، وهى كثيرة منها معرفة اللسان ، وطرائق بنائه ، وما أودع فيه من طاقات سواء منها ما يتصل بالمفرد ، وما يتصل بالتركيب ، هذا فضلا عن التبحر فى المواضعات النحوية ، والصرفية ، وما ينطوى وراء هذه المواضعات من حكمة بيانية ، وما تتنوع به طرائق الدلالة ، من خبر واستخبار ، وتفصيل وإجمال ، وكناية وتصريح ، وتعريض وتلويح ، وغير ذلك مما هو معروف بسعته ، ودقته ، وتنوعه ، ثم المعرفة الواسعة بالطرق والمذاهب فى الشعر ، والكتابة والأدب كله ، وهى متنوعة بتنوع الشعراء والكتاب ، فلكل شاعر مذهبه ، ولكل كاتب طريقته ، ولابد أن تكون المعرفة بهذا معرفة كاشفة مبصرة ، لا تختلط ولا تلتبس ، وأن تنتهى بصاحبها إلى معرفة طبع بلاغة الانسان وما يمكن أن تصل اليه وسع

قريحته فى رصف الكلام وتدبيجه وإحكامه واتقانه ، وأن هذه القريحه فى نهاية نهاياتها لها حدود فى الإحكام والبراعة لا يخرج الكلام الذى هو عطاؤها عن طورها هذا ، ولا يعلو فوق طاقتها ، لأن ذلك مخالف لسنن الأشياء •

وكان الباقلانى بجانب هذا يشير إلى ضرورة المعرفة التفصيلية لدقائق معينة فى نسيج الأدب مثل ضرورة النظر فى المعانى من حيث هى غريبة بديعة أو مستجلبة متكلفة ، ومصنوعة متعسفة ، والنظر فى الألفاظ من هذه الجهة أيضا أى من حيث هى بديعة غريبة ، أو متكلفة مستجلبة ، ومصنوعة متعسفة، وواضح أن الألفاظ هنا لا يراد بها المفردات لأنه يستحيل وصفها بهذه الصفات من حيث هى كلمات مفردات ، وإنما توصف بذلك من حيث صياغتها وجريانها فى التركيب ، وربط بعضها ببعض ، وجعل بعضها بسبب من بعض، كما يقول عبد القاهر ، وحين كان يقول إن بعض أهل العلم يقولون الألفاظ • وهم يريدون معانيها فى النظم بدليل أنهم يلحقونها بأوصاف لا تكون لها من حيث هى مفردات ، أقول : حين كان يقول عبد القاهر هذا كان ينظر الى مثل كلام الباقلانى هذا ، ثم النظر إلى الكلام من حيث هو كل تتوارد هذه الأوصاف على عناصره فقد يكون اللفظ مطبوعا ، والمعنى متكلفا ، وقد يكون المعنى مطبوعا واللفظ متكلفا ، ولاشك أن المراد بالمعنى هنا ليس هو صورته التى أقامها صوغ الكلام وإنما هو الفكرة •

ثم النظر إلى المعنى من حيث هو رشيق نضير ، وبديع أنيق ••

ثم النظر الى اللفظ من هذه الجهة أعنى من حيث هو رشيق نضير ، وبديع أنيق •

ثم النظر اليهما معا من هذه الجهة أعنى قد يتفق فيهما أحد الأمرين دون الآخر •

قال الباقلانى : « وفى جملة الكلام ما تقصر عبارته وتفضل معانيه وفيه ما تقصر معانيه ، وتفضل العبارات ، وفيه ما يقع كل واحد منهما وفقا للآخر ، ثم ينقسم ما يقع وفقا إلى أنه قد يفيدها على جملة ، وقد يفيدها على تفصيل •

وكل واحد منهما قد ينقسم إلى ما يفيدها على أن يكون كل واحد منهما بديعا شريفا ، وغريبا لطيفا ، وقد يكون كل واحد منهما مستجلبا متكلفا ، ومصنوعا متعسفا ، وقد يكون كل واحد منهما حسنا رشيقا وبهيجا نضيرا ، وقد يتفق أحد الأمرين دون الآخر ، وقد يتفق أن يسلم الكلام والمعنى من غير رشاقة ولا نضارة واحد منهما ، وإنما يميز من يميز ، ويعرف من يعرف ، والحكم فى ذلك صعب شديد والفصل فيه شأو بعيد ، وقد قل من يميز أصناف الكلام ، فقد حكى عن طبقة أبى عبيدة وخلف الأحمر ، وغيرهما فى زمانهما ، أنهم قالوا : ذهب من يعرف نقد الشعر »[1] •

وهذا كلام مهم ومعرفة هذه الأحوال فى بناء الكلام أمر صعب كما قال لأنه لا يعنى المعرفة الظاهرة السريعة ، وإنما يعنى المعرفة الواعية ، وخذ أى عنصر منها ، وانظر ماذا تقتضيه معرفة هذا العنصر ، اظر إلى ما تقتضيه معرفة المعنى من حيث هو بديع غريب ، أو مستجلب متكلف ، تراك فى حاجة إلى أن يكون التراث الشعرى بين يديك حتى تعرف أين يقع هذا المعنى • كما تراك فى حاجة إلى طبع يساعد على الإحساس بما هو لطيف شريف ، وبما هو متكلف متعسف ، وهذان وحدهما يجعلان نقده الكلام من هذا النوع قليلا قليلا •

وهكذا تأمل كيف نعرف أن هذا المعنى سيق على طريقة الإجمال أو على طريقة التفصيل ، وهذه وحدها اذا أردت تحقيقها على وجهها الذى يجب أن تكون عليه ، ومن غير استهانة ، وجدتها مرمى بعيدا ، لأنها لا تقوم الا بمعرفة وسائل اللغة وطرائق تأتيها ، ومعرفة الألفاظ عامها وخاصها ، مطلقها ، ومقيدها••وهذا باب قل من يحسنونه ، ثم تأمل كيف تعرف ما اتسع معناه وضاق لفظه ، وما ضاق معناه واتسع لفظه ، وهذا غير سابقه ، وله مخرج عند أهل العلم غير الذى يقوله أصحاب « الاستاطيقا والرؤية الجديدة »![2]

ثم تأمل كيف تعرف الرشاقة فى المعنى ، والنضارة فى اللفظ •

---

(١) اعجاز القرآن ص ١١٣ ، ١١٤ .

(٢) قلت هذا خشية أن يكون القارىء قد ألم بشىء مما يقولونه مما لا يهيىء النفس لتلقى حقائق المعرفة ، وانما يهيئها لرفضها بل والازدراء بها فتظل هذه النفس خربة الا من قماماتهم •

وأكرر أنه لا يجوز لنا أن ننظر إلى ذلك نظر السريع العجل لأن الباقلانى وهو من عقلاء الأمة قال : « والحكم فى ذلك صعب شديد » ومثله لا يقول ذلك إلا وهو يرى ما وراءها من مكابدة فى البحث والتحصيل .

ولا يَخْدَعَنَّك أنك ترى نقد الشعر تجرى به أقلام الفارغين فذلك باب غير الذى نحن فيه ، وليس الشعر وحده هو الذى أحاط به الأدعياء ، وإنما أحاطوا بأمر الناس كله .

ويشير الباقلانى إلى معرفة أقدار المتكلمين ، وميادين براعتهم ، وألوان ينابيعهم ، وأن هذا يجيد اذا مدح وهذا اذا هجا ، وذاك إذا صبا ، وأن هذا يَشْتَدُّ أسره إذا جدَّ وتنحل عقدته اذا مزح ، وذاك على خلافه تفيض عليه ينابيعه فى المجانة والتهتك ، فاذا ألمت به خواطر الحكمة تعمل وتعثر . ثم على الناقد أن يدرك الخيوط الرفيعة التائهة والتى تميز نسجا من نسج حين تلتبس الطرق ، وهو هذا الزكى الواعى الحساس الذى « تنبهه ديباجة شعر البحترى وكثرة مائه ، وبديع رونقه ، وبهجة كلامه ، إلا فيما يسترسل فيه ، فيشتبه بشعر ابن الرومى ويحركه ما لشعر أبى نواس من الحلاوة ، والرقة والرشاقة ، والسلاسة ، حتى يفرق بينه وبين مسلم » (٣) .

والشاعر المبتدىء يبدأ مقلدا وكذلك الكاتب ، وقد ينتقل بين مذاهب عدد من الشعراء والكتاب يجرى فى طريقة هذا وطريقة ذاك حتى يتبين له طريقه ، ويتحدد له مذهبه ، ويقول بما صبَّت عليه غمامته كما يقول أوس ، والناقد الواعى هو الذى يرصد ذلك كله ، ولا تخفى عليه هذه البحور التى سبح فيها قبل أن يصل إلى شاطئه .

ثم هناك الأخذ والسرقة وبعضه سطو واضح مكشوف يشبه الغصب والقهر الذى يقع جهارا نهارا على حد ما فعل الفرزدق فقد روى أنه انتحل بيتا من شعر جرير وقال هذا يشبه شعرى ، وكأن جريرا قد سطا على طريقة الفرزدق واسترق منها بيته فاسترده الفرزدق . ثم ان الأخذ يتدرج فى الخفاء

---

(٣) اعجاز القرآن ص ١٢١ .

حتى يصل إلى الاستراق واللمح من بعيد ، سواء أكان ذلك لمحا لخاطره . أو وجها من وجوه البناء أو التصوير .

وقد تجد صورة المعنى المسترق تداخله تحويلات جوهرية ، وتغييرات واضحة ، أو انتقالات من واد من أودية الكلام إلى غيره ، وقد ترى أصل الخاطرة مضمرا بعيدا غائرا ، عند هذا الذى لمح واسترق ، وقد يكون المعنى غير المعنى ، ولكنه منتزع منه بحذق وبراعة وكل ذلك لا يخفى على الناقد المتمرس .

ولن يفطن الناقد إلى ذلك إلا اذا كان التراث الأدبى كأنه صفحة منشورة بين يديه ، لا يغيب عنه منه شيء ، وكأن ألفاظه وصيغه ، انعقدت على لسانه، وكأن خواطر الأدباء والشعراء أفرغت فى خواطره ، ومعانيهم جرت كلها فى نفسه .

وهذا كما ترى لا ينال الا بالصبر ، والمشقة وطول المكابدة ، وإذا قارنت ما نحن عليه من التهاون فى هذا الشأن بهذه الصورة التى حدد الباقلانى فيها معارف أهل العلم بنقد الكلام وجدت الفرق بين الصورتين هو ذاته الفرق بين مرحلتين من مراحل تاريخ الأمة فحين كان الصدق والإخلاص والمثابرة وسائل صياغة النفوس وإعدادها لتحريك مناحى الحياة كانت هناك المنعة وكان الحضور التاريخى والحضارى للأمة ، وحين سلكنا سبيل الاستهانة صار الحال على ما ترى ، وهذه أمور لا تنفك .

أما مذاهب الاختيار التى ذكرها الباقلانى ، فقد ساق قبل ذكرها مسألة مهمة ، وهى أن هذه المذاهب وتنوعها بتنوع أسس الاختيار انما هى فى باب المفاضلة يعنى بعد الاتفاق على أن هذا الشعر داخل فى دائرة الجيد ، ثم يكون الاختلاف فى تحديد درجات الفضل ، وهذا يعنى أن هناك اتفاقا أيضا على تحديد درجة ما هو دون الجيد ، وكأن هناك قدرا مشتركا هو موضع اتفاق بين نقاد الشعر ، وهذا أمر طبيعى مادامت هناك معارف أدبية مشتركة وما دام الكل قد غذا عقله وقلبه بالتراث الأدبى والشعرى وأحوال اللسان وعلومه .. الكل اذن يتفق على أن هذا من الردىء ، وهذا من الجيد ، ثم يختلفون فى تحديد مراقى الجيد ، فهناك من يفضل النمط الفلانى ، وهكذا .

وهذا تفكير مستقيم ، وهو الأصل فى هذه المسألة وان كان أهل الصنعة قديما وحديثا قد يحولون عنه لعوامل كثيرة ، كالذى تراه من استسقاط بعض القدماء لشعر يَتَثَبَّت كالذى كان منهم فى شعر لأبى تمام ، والمتنبى وغيرهما ، وفى مقابل ذلك ترى محاولات التأويل والتماس الوجوه غير الراجحة للنهوض بشعر لا ينهض ، وكتب النقد مشحونة بذلك ، والأمر مثله تماما فى عصرنا ، فكم رمى النقاد بشعر مستحسن كما كان يفعل العقاد مع شوقى ، وهكذا تجد ميدان النقد مشحونا بالعوامل التى تحيد بأهل الصنعة عن الوجه الذى لا ينبغى الحيدة عنه .

يقول الباقلانى ــ وهو يقيس أهل صنعة الشعر بغيرهم من ذوى الصناعات المختلفة ، وأن لهم فى بابهم طبعا يعينهم على معرفة خوافى صناعتهم: « وهذا كما يميز أهل كل صناعة صنعتهم فيعرف الصيرفى من النقد ما يخفى على غيره ، ويعرف البزاز من قيمة الثوب وجودته ، ورداءته ، ما يخفى على غيره وان كان يبقى مع معرفة هذا الشأن أمر آخر ، وربما اختلفوا فيه ، لأن من أهل الصنعة من يختار .. إلى آخره » (٤) .

قوله « وان كان يبقى مع معرفة هذا الشأن أمر آخر وربما اختلفوا فيه » هو الذى استخرجنا منه ما قلناه من أن الاختلاف عنده فى منازل الشعر يكون بعد الاتفاق على أنه من الجيد ..

* * *

ومذاهب الاختيار التى ذكرها الباقلانى هى :

١ ــ الاختيار الذى أساسه متانة الكلام ورصانته ، فالمنظور اليه فى الشعر ليس هو غرضه ، ولا معانيه ، وإنما هو فحولة الكلام ، وقوة أسره ، وشدة تلاحمه ، ووكادة بنائه ، أو كما قال الباقلانى « الكلام المتين والقول الرصين » (٥) .

ويلاحظ أن الأوصاف التى تجرى فى هذا الباب ليست محددة تحديدا

---

(٤) اعجاز القرآن ص ١٧١
(٥) نفس المرجع ص ١٧١

علميا كاملا ، وإنما فيها قدر من الوضوح يتيح لها أن تثير فى أنفسنا جملة من أوصاف الكلام حالها فى نفوسنا كحال تلك الألفاظ — أعنى ليست محددة تمام التحديد ، وليست غامضة تمام الغموض ، وإنما هى كما تحس وكما ترى •

وهذه الأوصاف كانت فى بيئة الباقلانى ذات دلالة أوضح مما هى عندنا، بدليل أن الباقلانى يميز بها بين مذهب ومذهب ، ويحدد بها الأسس الفاصلة بين هذه الاختيارات ، والألفاظ لا تنهض بذلك إلا إذا كانت محددة الدلالة على وجه قريب من الدقة •

* * *

المذهب الثانى : هو ما ينظر فيه الى الشعر من حيث كثرة مائه وروعة بهجته وروائه ، وسلاسة مآخذه ، وسلامة وجوهه ومنافذه ، وكل ما يتصل ببهجة صوغه ، ورقة نغمه ، وانسياب لحنه ، مما تراه فى القصائد الجارية ، والأشعار السائرة ، التى تخالط النفوس بعذوبة ألفاظها ، ووفرة مائها وسلاسة ألحانها •

* * *

المذهب الثالث : هو ما ينظر فيه إلى الشعر من حيث غرابة ألفاظه ، وبعد معانيه ، وغموضها ، قال الباقلانى « كما قد يختار قوم ما يغمض معناه ويغرب لفظه ، ولا يختار ما سهل على اللسان وسبق إلى البيان » (٦) •

وهذا مذهب غريب ، ولعل الباقلانى ناظر فيه وإلى الذى قبله الى مثل ما قاله الآمدى عن أصحاب البحترى وأبى تمام • فالأول أشبه بمذهب أصحاب البحترى ، والثانى أشبه بمذهب أصحاب أبى تمام ، وان كنا نرى أن أبا تمام فى أكثر شعره كان سهلا واضح العبارة وضاء الكلام •

والباقلانى من أهل البصر بالكلام وقد لفت — وهو سديد — إلى أن شعر البحترى أشبه بشعر أبى تمام ، حين يترك أبو تمام التصنع ، ويسلك الطريقة الكتابية ، وأن التفريق بينهما مما قد يلتبس لتشابه الطريقين ، وأن

---

(٦) اعجاز القرآن ص ١١٤.

البحترى كان يستبيح شعر أبى تمام ، ويهجم عليه ، وكأنه يرى أن له فيه ما ليس له فى شعر غيره .

روى الباقلانى عن أهل الصناعة أنهم قالوا : « إن البحترى يغير على أبى تمام إغارة ، ويأخذ منه صريحا واشارة،ويستأنس بالأخذ منه ، بخلاف ما يستأنس بالأخذ من غيره ، ويألف اتباعه كما لم يألف اتباع سواه » [٧] .

والمهم أن غموض المعانى ، وغرابة الألفاظ اشتهر به أبو تمام لكثرته فى شعره ، وقد قال له أبو سعيد الضرير ، وكان من علماء الناس : « لم لا تقول ما يُفهم » فقال : « ولم لا تفهم ما يُقال » ؟ .

وقد عُرف أنصاره بهذا المذهب ، وأنهم كانوا يدافعون عن أبى تمام بتفسير شعره ، وبيان وجهه ، ويقولون : ان كثيرا ممن اشتدت مقالتهم فى أبى تمام رجعوا عن موقفهم ، بعدما شرح لهم شعره ، وانكشف لهم محضه، وأن الطعن عليه كان راجعا إلى عجزهم عن فهم شعره ، ولما قام فى أذهانهم أنه ليس أصعب من شعر الجاهليين قالوا : وانما فُهم شعر الجاهليين لأن العلماء قد ذللوه ، وماشوه ، وراضوه .

هذه هى أصول مذهب الغموض هذا ، وهؤلاء هم أصحابه وان كنا نرى فى شعر أبى تمام خلاف ذلك ، أو قل ان هذا لا ينطبق الا على القليل من شعر أبى تمام .

* * *

المذهب الرابع : حدده الباقلانى بما روى من قول عمر رضى الله عنه فى شعر زهير أنه كان لا يمدح الرجل إلا بما فيه ، وما قاله عمر أيضاً لعبد بنى الحسحاس حين أنشده :

* كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيا *

أما لو قلت مثل هذا لأجزتك عليه ، وما روى عن جرير حين سئل عن أحسن الشعر فقال : قوله :

---

(٧) اعجاز القرآن ص ١٢٤

ان الشــقى الذى فى النـــار منـــــزله
والفوز فــوز الذى ينجــو من النار (٨)

وهذا يكفى فى تحديد هذا المذهب وأنه ينظر إلى الشعر لا من حيث بيته اللفظية ، وانما من حيث مضمونه الأخلاقى وأثره فى صــقل النفوس وتهذيبها ، ودعوتها إلى الخير ، وأيضا قصده الى القصد فيما يتناول مــن معان وبُعده عن الإفراط ، وكثرة المبالغات •

وكثير من العلماء يستدلون بكلمة عمر رضى الله عنه فى وصف شــعر زهير ، وأنه لا يمدح الرجل الا بما فيه ، على رفض المبالغة ، وترجيح مذهب الصدق ، وأن يقول الشاعر الحقائق المقاربة •

وقد روت كتب الأدب أن عمر رضى الله عنه حين أنشد قول زهير فى هَرِم بن سنان :

دَعْ ذا وعَــدِّ القــــول فى هَـــرِمٍ
خـــير الكهـــول وســـيّد الحَضَرِ

لو كنت مـــن شىء ســـــوى بشر
كنت المنـــوّر ليـــــلة البـــــدر

ولأنت أوْصَــــل مـــن ســـمعت به
لشـــوابك الأرحـــــام والصـــهْرِ

ولنعـــم حَشْـــوُ الدِّرْع أنت إذا
دُعِيتِ نـزَال ولُجّ فى الذعـــــــر

وأراك تفـــرى مــــا خلقت وبعـ
ـض القـــوم يخلـق ثم لا يفـــرى

أثنـى عليـك بمـــا علمت ومـــا
أســلفت فى النجــدات مــن ذكـــر

---

(٨) اعجاز القرآن ص ١١٤

والســــتر دون الفاحشـــــات ولا
يلقـــاك دون الخـــير مـــن ســــتر

فقال عمر رضى الله عنه : ذاك رسول الله صلى الله عليه وسلم »[9] .

وهذا يعنى أن هذه الكمالات التى ساقها زهير فى مـــدح هَرِم انمـا تتوفر فى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنها فى شعر زهير كأنها مـــدح للرجل بما ليس فيه ، وبهذا يعرض الإشكال مع مقالة عمر رضى الله عنـه الأولى . إلا أن يقال ان عمر رضى الله عنه نظر فى شعر زهير ، وكان رضى الله عنه ذا طبع يذوق الشعر ويبصر جوهره ـ فوجد زهيرا يقول ما يقـول فى هرم وهو صادر عن وفرة اعتقاد ، وصدق احساس ، لأن زهيرا كان بطبعـه يحب مكارم الأخلاق ، وهذا ما جعل هواه مع هرم واستجاش شعره ، وكان هرم فى أمر الديات واطفاء ثائرة الحـرب من عظمـاء الناس ، وأجـوادهم وقلائلهم ، فقال فيه زهير ما قال ، وهو صادق ، وكان عمر رضى الله عنـه يميل طبعه الى أمثال هذه الشخصيات العظيمة الصادقة ، الواضحة المنصرفة إلى الخير سلوكا وممارسة كهرم ، والتى تتغنى به شعرا وفنا كزهير ، وكأن قوله رضى الله عنه « لا يمدح الرجل الا بما هو فيه » يعنى أنه لا يمدح الرجل إلا بما يعتقده فيه ، وهـكذا كان يرى هرما ، يراه أشجع من الليث وأنه لا تنقطع فواضله وأنه خير قيس كلها حسبا ، وخيرها نائلا ، وأنه لو نال حى من الدنيا بمكرمة أفق السماء لنالت كفه الأفقا .

وشعر زهير فيه كثير مما سماه العلماء مبالغة ، منها هذا الذى ذكرناه ومن شواهدهم من شعره فى هذا الباب :

يطعَنُهم ما ٱرتمـوا حتى إذا اطَّعنــوا
ضـارب حتى إذا ما ضـــاربوا اعتنقـــا

يعنى أنه أقرب الخصمين المتحاربين إلى صاحبه ، فإذا ما رموا بالسهام قارب وطاعن بالرمح ، وإذا طعنوا قارب وضارب بالسيف ، وإذا ضاربوا قارب واعتنق ، وهذا غاية الإقدام .

---

(٩) ديوان زهير جـ ١٢

وكثيرا ما ذكر زهير أن دَمَعْه على مفارقة أحبابه غَرْبٌ على بَكْرَةٍ أى دلو ضخم دائم التدفق ، ومَسّ قومه لأعدائهم نار تسعرت وهـذا لم يخرجه عن محجة الصدق التى مدحه بها عمر رضى الله عنه ، لأن هـذه المبالغات لم تصل إلى مثل قول النابغة :

يَقُدُّ السَّلوقِيُّ المضاعَفَ نَسْجُه
ويُوقِدُ بالصفّاح نار الحُباحب

وليس فى ديوانه كله كلام كهذا ، بل إن هذه المبالغات التى ذكرناها له والتى تجد وراءها مزيدا من قوة الإحساس بمعانيها ، غارقة فى محيط ابداعه ، وأدب نفسه وحكمة قلبه وعقله ، وهى كثيرة فى شعره حتى قالوا إن كلامه فى قصيدته « أمن أم أوفى » يشبه كلام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام » [١٠] .

ولما غفل زهير ، وهجا أهل بيت من كلب من بنى عُليم وكان بلغه عنهم ما يكره ثم وصلوه وأخبروه بجلية الأمر ، وأيقن أنه كُذب فيما بلغه عنهم ندم ندامة شديدة ، وكان يقول : « والله لقد عَجلتُ اذ فعلت ، وأيم الله لا أهجو أهل بيت من العرب أبدا » [١١] ويقول : « والله ما خرجت بليل قط إلا خشيت أن يُصيبنى عذاب من السماء بظلم أهل بيت من العرب كرام».

ومن أبيات هذه القصيدة المتداولة :

وما أدرى ولست إخال أدرى
أقومٌ آلُ حِصنٍ أم نساء

فإن تكن النساء مُخبَّآتٍ
فحقٌ لكل مُحْصَنةٍ هِداءُ

والهداء ــ بكسر الهاء : الزفاف ــ بكسر الزاى أيضاً ..

ومنها :

لقد زارت بيوت بنى عُلَيْمٍ
من الكلمات أعْنَاسٌ مِلاءُ

---

(١٠) خاص الخاص للثعالبى ص ٩٦ (١١) شرح ديوان زهير ص ٨٦

وأعساس ملاء : أى مملوءة شرا ، والعُس ـ بضم العين ـ القَدَحُ العظيم ومنها :

سيأتى آلَ حِصْنٍ أين كانوا
من المَثُلات ما فيها ثناء

وما فى قوله : « ما فيها ثناء » مجد كما يقول ثعلب .

وكان عمر رضى الله عنه يعجبه من هذه القصيدة قول زهير :

فإن الحقَّ مَقْطَعُه ثَلاثٌ
يمينٌ أو نِفَارٌ أو جِلاء
فذالكم مقاطع كل حَقٍّ
ثلاث كلهن لكم شفاء

ومثل هذا كثير جدا .. وقد صدق لبيد :

وأكذب النفس إذا حدَّثتها
ان صدق النفس يزرى بالأمل

لا ريب أن القدماء لا يريدون بالكذب فى قولهم هذا التزوير فى الأحوال والمشاعر ، وإنما يريدون منطق النفس حين تمرق من سطوة العقل ، وتحس الأشياء إحساسا فطريا أشبه بإحساس الطفولة الوضىء الطلق ، وهذا هو ميدان الشعر الأوسع ، الذى يفتن فيه افتنانا ، وتكثر فيه موارد الصنعة ويغزر ينبوعها كما يقول عبد القاهر .

وقد قالوا : أكذب بيت قالته العرب قول أعشى قيس بن ثعلبة :

لو أسْنَدَتْ مَيْتاً الى نحرها
عاش ولم يُنقل إلى قابر

ومبناه كما ترى على إلغاء نظام الأشياء وسننها وضوابطها القاهرة للإنسان . تماما كما ترى فى قول العقاد فى يوم الموعد :

يا يوم موعدها البعيد ألا ترى
شوقى إليك وما أشاق لمغنم

شوقي إليك يكاد يجذب لي غدا
من وكره ويكاد يطفر من فم

أسرع بأجنحة السماء جميعها
إن لم تطعك جناح هذى الأنجم

ودع الشموس تسير فى دورانها
وتَخَطّها قبل الأوان المبرم

وهذا من خير شعر العقاد •

وشوق العقاد يكاد يجذب الغد من وكره ، وتراه يطالب الغد أن يطير إليه بأجنحة السماء جميعاً ، وأن ينفلت من دورات الفلك ، ويتجاوز حدود الأيام المحدودة بطلوع الشمس وغروبها ، ويتخطى كل ذلك إلى الشاعر •

وقول أبي عبادة الذى صَيَّره علماؤنا أصلا لهذا المذهب :

كلفتمونا حدود منطقكم والشعر يغنى عن صدقه كذبه

بيت عظيم ، وبابه واسع ، وتجد شيئاً من مائه يجرى فى شعر شعرائنا المطبوعين من أهل العصر •

اقرأ هذه الأبيات لأبي القاسم الشابي :

عش بالشعور وللشعور فإنما
دنياك كون عواطف وشعور

شيدت على العطف العميق وإنها
لتجف لو شيدت على التفكير

وتظل جامدة الجمال كئيبة
كالهيكل المتهدم المهجور

....

واجعل شعورك للطبيعة قائدا
فهو الخبير بتيهها المسحور

صحب الحيـــاة صـــغيرة ومشى بهـــا
بين الجمــــاجم والــدم المهـــــدور
وعذابهـــــا فــوق الشــواهق باســما
متغنيـــا مـــن أعصر ودهـــــور
والعقـــل رغـــم مشــــيبه ووقاره
ما زال في الأيــــام جِـــدُّ صـــغير
يسعى فتصرعـــه الريـــاح فينثنـــي
مُتوجعًـــا كالطـــائر المكســـور
ويظـــل يســـأل نفســـه متفلســـفا
متنطســـا في خفـــــة وغـــــرور
عما تحجبـــــه الكواكب خلفهـــــا
مـــن سر هـــذا العـــالم المســـتور
افتـــح فـؤادك للوجـــود وخـــله
لليـــم للأمـــــواج للديجـــور
للثلج تنثـــــــره الـــزوابع للأسى
للهـــول للآلام للمقـــــــدور
واتـــركه يقتحـــم العواصـف هائمـــا
في أفقهـــا المُتَلبِّـــد المغـــرور
حتى تعانقـــه الحيـــاة ويرتـــوى
مـــن ثغـــرها المتـــأجج المســـحور
فتعيش في الدنيـــا بقلب زاخـــــر
يقظ المشـــاعر حـــالم مســـحور

والنِّفار : أن يتنافروا إلى الحاكم ، والجلاء : أن ينكشف الأمر وينجلي.

* * *

المذهب الخامس هو مذهب الغلو والإفراط حتى ربما قالوا : أحسن الشعر أكذبه ، كقول النابغة :

يَقُدُّ السَّلُوقيُّ المضاعَفَ نسْجُه
ويُوقِدُ بالصُّفَّاح نار الحُباحب

وقد حرر أهل العلم هذا المذهب وأبانوا عن المراد بالكذب فى قولهم هذا وبينوا أنه غالبا ما يرادِ به تعليل الأشياء بعلل تقوم فى نفس الشاعر وتكون من نسيج احساسه ورؤيته لهذا الشيء ، وأنه من باب التأويل الشعرى للأشياء ، وهو من جوهر الأدب ، وله صور لا يدفعها ذو بيان ، وقد ذكروا من مختار على بن الجهم ، قوله فى حبسه :

قالوا حُبِسْتَ فقلتُ ليس بضائرى
حبْسٌ وأىُّ مُهَنَّدٍ لا يُغمدُ

أوَ ما رأيْتَ الليثَ يألَف غيلَه
كِبْراً وأوباش السباع تردَّدُ

وقوله حين صلب :

نصبوا بحمد الله ملء عيونهم
كرما وملء قلوبهم تبجيلا

ما ضره أن بُزَّ عنه غطاؤه
فالسيفُ أهيب ما يرى مسلولا

وقالوا فى مدح الأحْدَب :

لا تَظُنَّنّ حَدْبَةَ الظهر عيباً
فهى فى الحسن من صِفَات الهلال

وكذاك القِسِىُّ مُحَدْوَدَبات
وهى أنكى من الظبى فى العوالى

أما المبالغات فهى من مستحسن الشعر مادامت تفيض بها نفس الشاعر

من غير تكلف ولا تصنع ، فحين يقول جميل فى بثينة إنها : « أحسن خلق الله ريما ومقلة » لا يكون مبالغا ولا كاذبا لأنها عنده كذلك .

وهكذا حين يقول أيضاً :

ولو أرسلت يوما بثينة تبتغى
يمينى وقد عزّت على يمينى
لأعطيتها ما جاء يبغى رسولها
وقلت لها بعد اليمين سلينى
سلينى ما لى يا بُثَيْنُ فإنما
يُبيَّنُ عند المال كل ضنين

لا تستطيع أن تقول ان هذا الشعر مردود لهذه المبالغة ، بل هى فيه جوهره ، وهكذا قوله :

تعلق روحى روحها قبل خلقنا
ومن بعد ما كنا نطافا وفى المهد
فزاد كما زدنا فأصبح ناميا
وليس إذا مِتْنا بِمُنْتَقَضِ العهد
ولكنه باق على كل حالة
وزائرنا فى ظلمة القبر واللحد

وهذه مبالغة تخرج عن العقل والعادة ، ولا يجرؤ ذو طبع على دفع هذا الكلام .

ولما سمع عمر بن أبى ربيعة قول العذرى :

لو جُذَّ بالسيف رأس فى مودتها
لَمَرَّ يهوى سريعا نحوها رأسى

قال لقد أجاد وأحسن .

وقال عمر :

لو سُقى الأمواتُ ريقتها بعد كأس الموت لانتشروا

وأكثر فنون الكلام بنيت على المبالغة .

استمع إلى هذه التشبيهات :

كأنهـــا مــــن حُسْنها دُرَّةٌ
أخْرجهـــا اليـــمُّ إلى السَّـــاحلِ

كأن في فيهـــا وفي طَرْفهــــا
سَـــواحِراً أقبْلــن مـــن بَابِـل

لـم يبـــق منى حبّهـــا ماخـــلا
حشـــاشته في بـدن ناحـــــل

يا مـــن رأى قبـــلى قتيـــلا بكى
مـــن شـــدة الوجـــد على القــــاتل

وقال قيس :

كأن فـــؤادى في مخـــــالب طائـــر
إذا ذكـــرت ليلى يُشَـــدّ به قبضـــا

كأن فجـــاج الأرض حَلْقـــة خاتـــم
عليّ فما تـــزداد طـــولا ولا عرضـــا

ومثل هذا أكثر من أن يحصى .

* * *

المذهب السادس هو مذهب الوسط بين كل مذهبين من هذه المذاهب فهو مذهب التوسط بين المتانة في الألفاظ والسلاسة فيها ، ومذهب التوسط بين الإفراط في المعاني والاقتصاد فيها ، ويلاحظ أن مسـألة اللفظ والمعنى تتوزع هذه المذاهب الأربع ، فالأول والثانى أقرب إلى أوصـاف اللفظ ، واللفظ هنا معناه الصياغة التى يدخل فيها اختيار الكلمـة المفردة ، وليس معناه الألفاظ المفردة ، وهذا قاطع ، والمذهبان الثالث والرابع يرتبطان غالبا بالمعنى ، والمقاربة فيه ، وكونه موعظة حسنة ، أو حكمة راشدة .

* * *

المذهب السابع مؤسس على الصنعة والتمهل وحسن التأتى فى سياسة المعانى والألفاظ ، وليس المراد بالصنعة معناها الذى شاع فى وصف أشعار المتأخرين والذى يقارب معنى التكلف فى الصياغة واقتياد المعانى على غير وجهها ، وإنما المراد بالصنعة فى أكثر اطلاقات الباقلانى الإتقان والإحكام ، والفطنة فى المراجعة والصقل ، وكأنها تقابل البديهة والارتجال ، وقد وصف امرأ القيس بالصنعة حينا والطبع حينا وكأنه يعنى أن من شعره ما جاء بديهة وارتجالا ومنه ما جاء بعد التروى والمراجعة ، وكان أهل الطبع يجيلون الكلام فى صدورهم ويميثونه ويمدحون البائت المحكك كما كانوا يوجهون نفوسهم إلى الكلام فتنثال عليهم معانيه .

قال الجاحظ : « ومن شعراء العرب من كان يدع القصيدة تمكث حولا كريتا ، وزمنا طويلا ، يردد فيها نظره ، ويجيل فيها عقله ، ويقلب فيها رأيه ، اتهاما لعقله ، وتتبعا على نفسه ، فيجعل عقله ذماما على رأيه ، ورأيه عيارا على شعره ، اشفاقا على أدبه ، واحرازا لما خوله الله من نعمته » [12] .

وقال وهو يشير إلى المواقف الداعية إلى المراجعة والصقل ، وتتبع الكلام لرأب خلله ، وزيادة استوائه ووفرة مائه ، ويشير أيضا الى المقامات التى يكتفى فيها بما يؤخذ عفوا ، ويأتى منثالا رهوا ، ويذكر الشعر المتجه إلى أشراف الناس وسادتهم تبتغى به جوائزهم ، وأن هذا الباب كان من أبواب صقال الشعر وترقيق حواشيه ، وإتقان فنه ، واثراء صنعته ، وأنه لم يكن مفسدة له كما يقول الناس ، ولم يكن نفاقا كما شاع حوله ، وإنما كان صياغة لمآثر خالدات « ومن تكسب بشعره ، والتمس به صلات الأشراف والقادة ، وجوائز الملوك والسادة ، فى قصائد السماطين ، وبالطوال التى تنشد يوم الحفل ، لم يجد بدأ من صنيع زهير والحطيئة وأشباههما ، فإذا قالوا فى غير ذلك أخذوا عفو الكلام ، وتركوا المجهود ، ولم ترهم مع ذلك يستعملون مثل تدبيرهم فى طوال القصائد فى صنعة طوال الخطب ، بل كان الكلام البائت عندهم كالمقتضب ، اقتدارا عليه ، وثقة بحسن عادة الله عندهم فيه ، وكانوا مع ذلك إذا احتاجوا إلى الرأى فى معاظم التدبير ومهمات

---

(١٢) البيان والتبيين جـ ٢ ص ٧ – ٨

الأمور ميثّوه فى صدورهم ، وقيدوه على أنفسهم ، فإذا قومه الثقاف ، وأدخل الكير ، وقام على الخلاص ، أبرزوه محققا منقحا ، ومصفى من الأدناس مهذبا » [١٣] .

والمهم أن هذا المذهب مؤسس على الاختيار ، وإعمال الذهن والمراجعة، وكأنه يختار الشعر الذى ينطوى فيه مجهود الشاعر وكده ، وعكوفه على ما يقيمه مستويا سديدا ، وهذا المجهود فى شعر الكبار يحسّه أهل النظر والتمرس بنقد الكلام ، وقد نبه عبد القاهر إلى هذا الضرب من الصنعة وذكر الشعر الذى تخاله جاريا على البديهة فإذا أمعنت وجدت صاحبه قد اعتمل وتحايل ، وتلطف ، حتى أقام دقائقه ورقائقه ، وضرب مثلا لذلك بقول البحترى :

وأن على أيد العفاه وشاسع
عن كلّ ند فى الندى وضريب
كالبدر أفرط فى العلو وضوؤه
للعصبة السادين جد قريب

وقد يقال : إن هذا الذى ذكره عبد القاهر موصول بهذا الذى قاله الباقلانى فى وصف هذا الوجه من وجوه الاختيار .

يقول الباقلانى فى وصف هذا المذهب « .. ما كان أكثر صنعة وألطف تعملا ، وأن يتخير الألفاظ الرشيقة للمعانى البديعة والقواف الواقعة » ..

وهذه الكلمات القليلات تتركز حول الإمعان فى المجهود المبذول وتطلب المزيد من الصنعة ، والمزيد من التعمل ، والمزيد من التروى فى الاختيار .

وقد ذكر الباقلانى أبيات البحترى فى وصف بلاغة محمد بن عبد الملك الزيات :

---

(١٣) البيان والتبيين جـ ٢ ص ١٤

وبديع كأنه الزهر الضاحك فى رونق الربيع الجديد
حزن مستعمل الكلام اختيارا وتجنبن ظلمة التعقيد
وركبن اللفظ القريب فأدركن غاية المراد البعيد

والاختيار والتلطف والتعمل مدلول عليه دلالة ظاهرة فى البيت الثانى والثالث ، والإبانة عن المعانى البعيدة بالألفاظ القريبة من دقيق الصنعة ، وضروبها العزيزة العالية ، ولا يحسن أن يتأتى إليها إلا الخاصة .

ومواقع الفنون البلاغية فى الكلام الذى تَلَطَّفَ قائله فى صنعته مواقع بهية،تأمل فى صف البديع كلمة« الضاحك » وكلمة « رَوْنَق » وقد أعقب الباقلانى هذا الوجه بذكر ما روى عن البحترى وأنه كان يتذاكر شعر أشجع السُّلَمى مع على بن الجهم فقال على:انه يخلى ، فلم يفهم البحترى مراده ، وأنف أن يسأله ، ثم رجع إلى الديوان يتأمله بيتا بيتا ، فوجده قد تَمُرُّ الأبيات الكثيرة ، وليس فيها بيت نادر فأدرك أن هذا مراد على بن الجهم ، وأنه مأخوذ من أن الرامى إذا رمى برشقة فلم يصب قيل قد أخلى .

وذكر بعد ذلك حكاية البحترى مع عبيد الله بن عبد الله بن طاهر لما سأله عن مسلم وأبى نواس أيهم أشعر ؟ فقال البحترى : أبو نواس ، فقال عبد الله: ان أبا العباس ثعلب لا يطابقك على قولك ، ويفضل مسلما ، فقال البحترى : « ليس هذا من علم ثعلب وذويه من المتعاطين لعلم الشعر دون عمله ، إنما يعلم ذلك من دفع فى سلك الشعر إلى مضايقه ، وانتهى إلى ضروراته ، فقال عبيد الله : وريت بك زنادى يا أبا عبادة ، قد وافق حكمك حكم أخيك بشار ثم ذكر ما روى عن بشار فى المفاضلة بين جرير ، والفرزدق وأنه فضل جريرا ، فقالوا له : إن يونس وأبا عبيدة يفضلان الفرزدق ، فقال فيهما مثل ما قاله البحترى فى ثعلب .

وكأن الباقلانى يقول من وراء ذلك : ان هذا المذهب المستنبط من شعر البحترى ينبغى أن ينظر اليه بعين الاعتبار لأنه هو مذهب أهل الرأى فى الشعر ، والذين دفعوا إلى مضايقه ، وانتهوا إلى ضروراته وهذا صحيح ، الا أن هؤلاء الشعراء لم يتوفروا على نقد الشعر وبيان أصول استحسانه ، وإنما شغلوا بمعالجته ونظمه ، ولهذا لا نجد لهم كلاما فى ذلك الشأن يغنى

ويثرى ، نعم يمكننا أن نتتبع وصف الشعراء لأشعارهم أو لأشعار غيرهم ، وأن نستخرج من ذلك شيئاً ، كما يمكننا أن نتتبع أيضا وصفهم لمعالجتهم الشعر وكيف كانوا يبيتون على القوافى كأنما يصادون « سربا من الوحش نزّعا » وكيف ظلوا يقوّمون ثقافه ، ويرققون حواشيه ، ويجرون فيه ماءه، وهذا وإن كان استخراجه أمرا صعبا ، بسبب الغموض الذى يكتنف لغته ، إلا أنه من الممكن أن نقع منه على حقائق اذا صبرنا عليها ، ورجعنا بهذه الألفاظ إلى مجالاتها الحقيقية ، ثم جعلنا ذلك نظيرا وشبيها لما يراد بها هنا ، على حد ما فعل عبد القاهر فى تحليل ألفاظ النظم والتأليف والتركيب والصياغة ، والنسج والتصوير ، حين رآها تجرى فى كلام أهل العلم فى وصف الكلام فعاد بها إلى حقولها الأولى ثم استخرج بذلك مراد العلماء بها .

وبعد ما عرض الباقلانى هذه الاختيارات ذكر ما يرضاه هو فى الاختيار وهو المذهب الوسط الذى يتنكب المبتذل العامى ، والمستنكر الوحشى ، وهو اختيار أبى تمام فى الحماسة ، ولا ريب أن الحماسة أعدل اختيار فى التراث ، وأهم ما استخلصه الباقلانى من الحماسة هو الوضوح الذى تتميز به ، وحين نذكر الوضوح فى وصف الحماسة نجده يتسع إلى ما هو أشمل من وضوح المعنى ، لأن الحماسة تجد فيها أيضا وضوح الشعر ـ أعنى وضوح ملامحه التى بها يكون شعرا ، فالشعر فيها واضح القسمات صياغة ، وصورة، وجرسا ، وفحولة ، ورقة ، وعذوبة ، وإذا رأيت أن كلمة « العروبة » يمكن أن تكون وصفا للشعر وأن تكون ممثلة لجملة الخصائص الصافية لفن الشعر فقل ان الحماسة تمثل هذه العروبة .

وقد احتج الباقلانى لهذا الاختيار بطبع العربية وأن هذا المذهب هو الأشبه بخصائصها المميزة لها ، وما دامت العربية هى الأم فالأقرب إليها والأشبه بها ما يمثل أصفى خصائصها . وجوهر العربية يقوم على الخفة ، والوضوح ، والقرب ، وكما قال الباقلانى : « على الاعتدال فى الوضع » فقد أهملت الألفاظ المستكرهة فى نظمها وأسقطوها من كلامهم ، وجعلوا عامة لسانهم على الأعدل ، ولذلك صار أكثر كلامهم من الثلاثى ، لأنهم

بدأوا بحرف وسكتوا على آخر ، وجعلوا حرفا وصلة بين الحرفين ليتم الابتداء والانتهاء على ذلك » [١٤] .

ويشير الباقلانى إلى أن هذا الاعتدال فى وضع العربية كان هو الأصل الذى اعتمد عليه الشعر فى وجوده على هيآته وأقرائه ، والكلمات الطويلة لا يدخلها الشعر فى بنيته إلا كارها ، لأنها لا تتواثب خفيقة مع أنغامه ، ولو طالت كلمات العربية لشاع تكرار الحروف فى الكلمات بصورة أكثر ، وفى تكرار بعض الحروف ما يعوق نغم الشعر ، ويكدر صفاء رنينه .

قال الباقلانى : « ولضيق ما سوى كلام العرب أو لخروجه عن حد الاعتدال يتكرر فى بعض الألسنة الحرف الواحد فى الكلمة الواحدة والكلمات المختلفة كثيرا كنحو تكرر الطاء والسين فى لسان يونان وكنحو الحروف الكثيرة التى هى اسم لشىء واحد فى لسان الترك ولذلك لا يمكن أن ينظم من الشعر فى تلك الألسنة على الأعاريض التى تمكن فى اللغة العربية » [١٥]

هذا من احتجاج الباقلانى لهذا المذهب الذى اختاره ، وهو احتجاج يقوم على ما ترى من تلمس أصوله فى أصول اللسان ، والباقلانى يعلم أن الذوق الذى صفى هذه العربية وهذب لحونها ، وألطف طرائقها هو ذاك الذوق الذى أبدع روائع أشعارها فلا غرابة فى قياس هذا الشعر على هذا الأصل .

وكان ابن جنى ــ وكان يعيش فى زمن الباقلانى ــ كثيرا ما يعول على خصائص العربية فى مناقشة قضايا الشعر ، واختلاف المذاهب فى تقديره ، حتى انه يستدل بوضع حروف الإلحاق فى آخر الكلمة ووضع حروف المضارعة فى أولها على ضعف القول بأن العرب كانت عنايتها بألفاظها أكثر من عنايتها بمعانيها ، لأن حروف المضارعة من حروف المعانى وحروف المعانى نجدها فى بنية الكلمة العربية واقعة إما فى أولها حفاوة بها ، أو فى حشو الكلمة ضناً بها على التغيير ، وذلك بخلاف حروف الإلحاق التى يجاء بها لمجرد الإلحاق ، كشَمْلَلْتُ وصَعْرَرْتُ ، وحوقلت ، ودَهْوَرْتُ ،

---

(١٤) اعجاز القرآن ص ١١٨

(١٥) اعجاز القرآن ص ١١٨

إلى آخر ما ألحقوه بدحرجت ، وليس مراد أبى الفتح بالمعانى ما نسميه فكرة الموضوع أو ما تضمنه من حكم وتجارب وإنما المراد ما جرى فى نفس الشاعر من خطرات وأحوال ، وقد عرض أبيات كثير : « ولما قضينا من منى كل حاجة » وحللها وأبان عن معانيها ، ورد مقالة ابن قتيبة فيها وان لم يكن ذكر اسمه ، وظنى أن تحليله هذا أدناها من عبد القاهر وان اختلف ما استخرجه أبو بكر عما استخرجه أبو الفتح •

ويذكر الباقلانى أن الغاية من الكلام هى الإبانة عن أغراض النفوس ، وهذه الأغراض قد يكون فيها من الدقة ، والخفاء ، واللبس ما يحتاج إلى مزيد من التلطف لأن من أحوال النفس أحوالا غريبة تتدافع ، وتختلط ، وتلتبس ، وليس أشف من أحوال النفس حين تتزاحم وتتكاثر ، حتى انهم قالوا : إن اللغة مهما لانت ، واللسان مهما خف وامتد ، لا يستطيع أن ينال ما فى زوايا النفس ، حين تجيش ، ولهذا بقى فى النفس فضل حس حاول الإنسان أن يستخرجه بالنغم لما أعياه أن يستخرجه باللسان •

يقول الباقلانى : إن المطلوب من البيان فى الشعر أن يكشف أقصى ما يمكن أن ينكشف ، وأن يبين عن غاية ما يمكن للبيان أن يبين عنه من تلك الأحوال الملبسة أو السابحة فى ضباب النفس •

وقد كان الشعراء ــ ولا يزالون ــ يجدون فى نفوسهم أحوالا غريبة لا تتجانس ، ويعجبون كيف تكون قائمة فى نفوسهم تؤزها أزًّا وهى متشاردة ، متناقضة ، متضاربة ، كاليأس القاطع من الشىء ثم الشوق العارم نحوه ، على حد ما يقول مسلم فى رثاء حليلته :

حنين ويأس كيف يتفقان
مقيلا هما فى القلب مختلفان

ويذكر الباقلانى أن المتكلم قد يجتهد فى أن يخفى شيئاً مما يعانيه فى نفسه ، ويصطنع شعورا آخر يجتهد فى تصويره ، وإتمام ملامحه ، وتوفية عناصره ، والناقد الحصيف لا يخطئه أن يقع على الشعور الأصيل المخبوء فى داخل النفس ، ومهما جد الشاعر والكاتب فى كتمانه ، والحيلولة دون وجود ريحه فى كلامه فإن ذلك لا يضل هذا الناقد ولا يلبس عليه طريقه ، وقد كان

الباقلانى فى هذا على سداد عظيم ، لأنه قارن بين اللغــة التى تصــف ملامح النفس ، وما تجيش به من ألوان الحس والشعور ، وبين الخطوط والألوان التى يحاول بها المصور الحاذق أن يومىء إلى الانطباعات البعيدة ، فيريك النفس الشاجية وراء الوجه الضاحك ، ويريك النفس الضاحكة وراء الوجه الباكى ، وكذلك اللغة فى يد المتكلم البصير لا تخطىء فيها رنين النفس الحزينة وراء جلبة السرور ، ولا بهجة النفس المغتبطة وراء صيحات العويل ، الكلام هنا موصول بمواطن الأسرار فى النفس لا محالة ، ولا يخلو أن يكون موسوما بسيما هذه المواطن ، وهذه حالة من المعالجة يعمد المتكلم فيها إلى اخفــاء مشاعره الحقيقية ، ويفصح عن مشاعر أخرى . ولا بد أن تكون صــلة الكلام بمواطن الأسرار هذه أوثق حين يفتح المتكلم للغته نوافذ قلبه ، وحين تتواثب كلماته فى طلاقة منبعثة من ضمير نفسه ، حينئذ تكون هذه الألفاظ، وهذا الرنين هو ذاته لغة النفس ورنينها ، وحينئذ يسمو الكلام ، وتعــلو طبقته .

يقول الباقلانى : « شبهوا الخط والنطق بالتصوير ، وقد أجمعوا أن من أحذق المصورين من صور لك الباكى المتضاحك ، والباكى الحزين ، والضاحك المتباكى ، والضاحك المستبشر ، وكما أنه يحتاج إلى لطف يد فى تصــوير هذه الأمثلة ، فكذلك يحتاج إلى لطف فى اللسان والطبع فى تصــوير ما فى النفس للغير » (١٦) .

انظر إلى قوله : « فكذلك يحتاج إلى لطف فى اللسان والطبع فى تصوير ما فى النفس للغير » وأحكم فهمه تجد فيه شيئاً كثيرا .

واحذر أن يفسد عليك مثل هذا ما يقوله الناس من حولك : إن هذا ومثله فى تراث المسلمين أنفاس يونانية..لأن مقالة هؤلاء لا حقيقة لها ، ولكل حق حقيقة وكم حجبوا بهذا اللغو عقولا ، وصدوها عن نفائس فى كلام الكمــلة من علمائنا .

وقبل أن ندع هذا الباب فى تراث الباقلانى نشير إلى ما ذكره فى مسألة غامضة كثر فيها كلام المحدثين ، وهى نشأة الشعر .

---

(١٦) اعجاز القرآن ص ١١٩.

وقد روى الباقلانى عن القدماء وجها فى ذلك واستحسنه ، وهو أن الجملة الموزونة المنغومة كثيرا ما تقع فى الكلام عفوا سواء فى ذلك الكلام المصقول المحتفى به ، والكلام العادى الذى يجرى على ألسنة الناس فى شئونهم ، وهذا أمر واضح • ويمكن أن يكون ذلك أساسا فى نشأة الشعر — يعنى أنه لما اتفق لهم فى كلامهم ما يتفق للناس عامة فى كلامهم من سقوط تلك الجمل ذات اللحن المتناسق ، ووقعوا عليها ، استحسنوها • ورددوها ، ومالت إليها نفوسهم ، وتاقت إلى محاكاتها ، وإنمائها ، وهكذا بدأت البذرة الأولى للكلام المنغوم ، وهذا أقرب الى الفطرة والواقع كما ترى •

والفكرة الرائجة الآن عن نشأة الشعر أنه انبثق من الرجز ، وهذه أيضاً قريبة ، ولا تصادم كلام الباقلانى ، لأنها تأتى بعد كلامه — يعنى تفترض وجود الرجز ثم تذكر أن الشعر انبثق من هذا الرجز ، وكلام الباقلانى أقرب إلى جذور المسألة ، من هذا الوجه الرائج • لأن السؤال الذى يرد على هذا الوجه هو كيف اتفق لهم الرجز ؟ ومسألة التقطيع فى حركة سير الإبل لا تزيد عن كونها افتراضا •

وما رواه الباقلانى وإن كان افتراضاً أيضاً إلا أنه أقرب الى واقع الإنسان ، صحب الإبل أو لم يصحبها •

ثم ذكر الباقلانى أمرا آخر يتصل بهذا الأمر ، وهو عندنا أيضا مقبول وإن رأى غيرنا غيره • وهو مسألة توفيق الله ، وتهيئته الأسباب إلى صرف الهمم نحو هذا اللون من الكلام ، والاجتهاد فى تعهده ، واستخراجه ثم الافتنان به وتهذيبه ، وهذا كله صقل للغة نفسها ، واجتهاد فى كشف طاقاتها ، وترقيق وسائلها ، وبذلك تهيأت لنزول القرآن المعجز بها ، وكان أول ما أعجز هؤلاء الذين كانت لحونهم فوق لحون البشر ، وكانت سلائقهم فى الإبانة والاستبانة أصح السلائق وأنقاها ، وكانت لغتهم أوفر اللغات ، وأحكمها ، وأسراها ، ولا تظنن أن هذا الكلام مصدره الحماس الذى لا نفاق له فى سوق البحث « الموضوعى » لأنه عندنا هو المنطق الصحيح لجريان أمر الله على ما جرى عليه فى هذه الأمّة ، لأننا نفهم من عموم الرسالة التى هى هذا القرآن العربى المبين عموم هذه اللغة العربية المبينة ، وكما أن القرآن

نسخ الشرائع قبله ، فإن دخول الأقوام فى عروبة القرآن ـ كما هو أمر الله ـ يعنى ضرورة فقه هؤلاء الأقوام للغة هذا القرآن ، وضرورة الحفاوة بها ، على حد ما كان فى عصر الفتوحات التى كانت العربية فيه تنسخ اللغات كما كان القرآن ينسخ الديانات ، وعلى حد ما لا يزال باقيا من حفاوة اخواننا المسلمين من غير العرب بهذه اللغة ، وإن كانت الشعوبيات الحديثة قد كفتّها عن اتمام رسالتها من نسخ اللغات كما نسخت اللغات التى كانت سابقة لها فى الأقطار التى نسميها الآن أقطارا عربية .

وكلام الباقلانى فى نشأة الشعر لم يتداوله الناس كما يتداولون غيره ، لأن الكتاب فى إعجاز القرآن ، وهذا ـ عندهم ـ ليس مظنة الخوض فى مسائل الشعر .

ومما يتصل بهذه المسألة ما أثاره الباقلانى فى شأن الشعر والنثر وأيهما أحفل بعناصر البلاغة ، وأيهما كان أوفى حظا فى جودة السبك واختيار اللفظ ، وهذه المسألة غير دائرة فى الكتب لأن الرائج عند الناس أن الشعر هو سيد كلام العرب ، وأنهم حين يستبقون فى البلاغة لا يجدون غيره رهانا، إلا أن الباقلانى سمع أحد أعيان أهل زمانه يقول ما يخالف ذلك ، وقد وصف من سمع منه وصفا لم يصف به غيره فى كتابه فذكر أنه : « أفضل من رأى من أهل العلم بالأدب ، والحذق بهذه الصناعة مع تقدمه فى الكلام » وعصر الباقلانى عصر يموج بأهل الأدب والشعر واللغة ، فمن هذا الذى هو أفضل من رأى ؟ ولماذا سكت عن اسمه ، والمهم أن هذا الذى وصفه بهذه الصفة يقول : « ان الكلام المنثور يتأتى فيه من الفصاحة والبلاغة ما لا يتأتى فى الشعر لأن الشعر يُضَيِّق نطاق الكلام ، ويمنع القول من انتهائه ، ويصده عن تصرفه على سننه » [17] .

وهذا الاحتجاج للنثر يشبه كلام من يحتجون لما يسمى الشعر الحر فى زماننا ، إلا أن الحجة عند هذا الفاضل تنقل الفضيلة إلى النثر مع بقاء النثر نثرا والشعر شعرا ، ولكنها عند أهل زماننا تصير النثر شعرا ، وهذا الوجه نظر إلى القيود الملزمة ، والضوابط التى هى من جوهر الشعر ، وأغفل قدرة

(١٧) اعجاز القرآن ص ١٥٥

الشاعر ، ورأى أن هذه الضوابط فوق قدرة الشاعر ، وأنها تكف تدفقه ، وتصد صوبه ، وأنه يصل إلى القرار عند القافية وعنده فضل فى نفسه يظل جيس صدره ، وأنها أيضا تضيق عليه فى مجال الصنعة ، وإعطاء الكلام رونقه ، وبهاءه ، فقد تطلب الصنعة مداً فى نفس الكلام ، وبسطاً فى حواشيه ، وهذا غير متاح مادامت تلك القافية قائمة منذرة ، لا يجوز تجاوزها بحركة ولا نغمة ، فضلا عن الكلمة والجملة ، وليس هذا بالوجه وذلك لأن الشاعر لا يكون شاعرا إلا إذا كانت قدرته فوق هذه القيود كلها ، وكان هو المصرف لها ، وليست هى المصرفة له ، ولهذا اعتبروا ضرائر الشعر من مواطن الفتور ، وعابوا كثرتها إلا أن تكون من سليقة اللغة التى لم يفطن إليها النحاة ، والشاعر من أهل الطبع يعرف من سرائر الشعر فوق ما يعرف اللغويون وقد كان الفرزدق يرى نفسه ماضياً على سليقة العربية ، فيما اعتبره النحاة مخالفاً فيه ، وأن الذى خرج عن نحو العربية هم هؤلاء النحاة ، لأنهم لم يحيطوا به ، وهكذا كان يرى غيره ممن فى طبقته ، وقد روى الأخفش الأوسط عن بعض الأعراب هذا المعنى وذلك فى قوله يذكر النحاة :

ما كل قول بمعروف لكم ، فخذوا
ما تعرفون ، وما لم تعرفوا فدعوا

كم بين قوم قد احتالوا لمنطقهم
وآخرين على إعرابهم طبعوا

وقد أغفل صاحب هذا الرأى أن أهل الطبع كانوا يسلكون سبيل الشعر فى العبارة عن لواعج نفوسهم إذا احتدت ، وأحوال قلوبهم إذا مارت ولجت ، وحين تتدافع المعانى ، وتَغْلى بها النفوس فى المواقف الهائجة ، والأحوال الثائرة ، وما كانوا يسلكون فى هذا سبيل النثر ، وكانوا يجدون فى هذه القيود كفاء ما يجدون فى نفوسهم وسرعان ما تنثال هذه الأحوال نغما منسابا على تلكم الأقراء ، ولم يكن قصر المدى المحكوم بالقافية حبسا لما فى الصدور ، وإنما كان مدعاة لتكثيف المعانى والأحوال ، والأنغام ، فى هذا المدى ، وبذلك تصير الكلمات فى الشعر ذات اتساع ورحابة ، وذات طاقة ، تخلق بها الكلمات خلقا من بعد خلق ، بين يدى كل شاعر وتصير

اللفظة لفظته هو ، لأنه حين انتزعها من اللغة وأجراها فى ذات نفسه ، ونفث فيها ما نفث صارت الكلمة له .

والشاعر البصير يعرف كيف يستثمر اللغة تركيبا وتصويرا ونغما ، ثم يتلطف فى الإبانة ويعرف أى أجـزاء المعنى أولى بأن ينكشف عاريا ، وأى الأجزاء يبقى مبرقعا بغلالة رقيقة ، وأيها يوحى به وحيا ، وكيف يدير اللغة على ذلك ، وكيف لا يجد حرجا فى وزن ولا قافية ، بل إننا نجد المتفوقين من الشعراء يضيفون إلى قيود الشعر قيودا جديدة ، فيجرون فى البحر نغمـا خاصا هو أعذب وأشف وأوغل من تفاعيله ، وهو ما يسميه القدماء التلاؤم ويسميه المحدثون : « الموسيقى الداخلية » .

ويضيفون إلى القوافى قيودا ولزوميات ، وهذا كله استعلاء من ذوى المواهب على ضوابط الشعر المعروفة ، واقتدار عليها .

والباقلانى الذى ذكر فضل هذا الفاضل رد رأيه هذا وقال فى الاحتجاج لهذا الرد : « إن معظم براعة كلام العرب فى الشعر ، ولا نجد فى منثور قولهم ما نجد فى منظومه » [١٨] .

وهذا كلام موجز ، ومحكم ، وكان يمكن أن نكتفى به إلا آننا قصدنا ما نقرؤه فى كتب عصرنا حول هذه المسألة نفسها ، لأنهم قالوا : ان كل من قال شعرا عروضيا ليس شاعرا كاملا ــ يعنى أنه لم يعبر عن نفسه تعبيرا كاملا ، وإنما هو شاعر ناقص ، وبهذا الكلام الذى يكتبه أساتذة فى كتبهم ، يصير شعراؤنا من لدن المهلهل بن ربيعة الذى هلهل الشعر إلى شوقى ومن بعده أنصاف شعراء ، وهذا كما ترى قول : « زور وهِتْر » .

* * *

(١٨) اعجاز القرآن ص ١٥٤.

الفصل السادس

الباقلانى .. وقصيده "قفانبك"

أشرنا الى أن الباقلانى رأى أن الطريق الملائم لصقل الحاسة النقدية عند المبتدئين الذين أشار إلى ضرورة توفر الاستعداد لديهم ، هو إدمان النظر فى كلام أهل الطبع ، وأن ذلك هو الذى يمكن أن يرقى بالدارس حتى يعرف حدود الطاقة الإبداعية فى تصاريف اللغة ، ويعرف ما هو فوقها ، وما لا سبيل إليه .

وكأن الباقلانى فى كتابه هذا يضع المنهج لتخريج هذا اللون من طلاب العلم ، ويرسم طريقا رائدا ، ورائعا ، أغفلناه إغفالا تاما فكانت العجمة ، وكان العى فى أفواه كثير من القائمين على درس العربية ، وكان القصور البالغ فى إدراك هذه المرامى المهمة وأعنى القدرة على تمييز صنوف الكلام ، ومعرفة طبقته ، وطبعه ، نعم .. كثير منا يدعى ذلك ، ولكن أين هذه الآثار الدالة دلالة صادقة على الإصابة فى هذا الباب ؟

ان تحليل الأدب ، وتحليل لغته هو الشيء النفيس النادر يستوى فى ذلك تراث القدماء ، وتراث المحدثين ، وقد استغرقتنا الدارسات العلمية ، وتحرير الأفكار ، وتخليص القضايا ، عن التأمل فى اللغة نفسها ، وطرائق تركيبها عند ذوى القدرات المعتبرة على بنائها من الشعراء والأدباء .

نعم .. ان هذه الدراسات النظرية ذات قيمة جوهرية ، ولا أريد أن يقع فى

كلامى ما يوهم خلاف ما أعتقده فيها من نفع بالغ ، وضرورة بالغة ، لأنها هى التى تشحذ النفوس إلى ما فى الكلام من دقائق ورقائق ، وتقدم الخبرة الضرورية التى يجب أن تتوفر عند متأمله ومتذوقه ، ونقص هذه الخبرة بطبائع اللسان وطرائقه يجعل تأملنا وتذوقنا للأدب تذوقا أعجميا فاسدا •

ولو احتلنا على درس أدب هذا اللسان بكل ما قاله أصحاب الألسنة الأخرى فلن تنتفتح لنا أسرار شعره إلا بالعلم المستخرج من طرائق هذا اللسان نفسه ، ولهذا أقول : إن معرفة ما أودعه علماؤنا فى ذخائر كنوزنا حول هذا اللسان وطبائعه أمر لا محيد عنه ، والذين يؤسسون درسهم للشعر على الانعتاق من هذه المعارف بعد رميها وتجريحها ليس لكلامهم صلة بأحوال اللسان وخصائصه فى بناء المعانى ، وان زعموا أنهم ينطلقون من لغة الشعر ، ومن يحكم كلامهم يعرف ذلك •

وقد نبه الباقلانى إلى أن المتمرس يميز بين كلام وكلام ، ويفصل بين « طبائع الشعراء من أهل الجاهلية ، وبين المخضرمين ، وبين المحدثين ، ويميز بين من يجرى على شاكلة طبعه وغريزة نفسه ، وبين من يشتغل بالتكلف والتصنع ، وبين من يصير التكلف له كالمطبوع ، وبين من كان مطبوعه كالمتعمل المصنوع » (1) ••

وحين ساق الباقلانى جملة صالحة من كلامه صلى الله عليه وسلم وكلام أهل الطبع ، لم يكن ذلك فضلا فى الكتاب ، وإنما كان ذلك لتثقيف اللسان، وتقليبه لأنماط الأساليب وضروب البناء ، وقد أشار الباقلانى إلى أن هذا القدر غير كاف ، وإنما هو كالمثال والشاهد ، وأحال قارئه على مصادر الأدب « والتاريخ ، والكتب المصنفة فى هذا الشأن » يعنى على باب واسع ، وتراث حافل بمأثور كلام أهل الفصيح ، وكانت اختياراته دالة على أنه لم يكتب من النصوص ما اتفق له ، وإنما جمع ضروبا من الكلام ذات أجناس مختلفة، فيها الخطب ذات المقامات المتنوعة ، وفيها الرسائل ، والعهود ، والنثر العلمى الممثل فى رسالة عمر رضى الله عنه الى أبى موسى الأشعرى فى القضاء ، ولكل كلام منهج ، ولكل داعية من دواعيه مقامات يتنزّل عليها ، فبناء العبارة فى

---

(1) اعجاز القرآن ص ١٢٥.

الخطبة غير بنائها فى الرسالة ، وبناؤها فى الوعيد غير بنائها فى الموعظة ، وبناؤها فى الحض على الجهاد غير بنائها فى الحض على الطاعة ، وبناؤها فى الإرشاد إلى مواقع الحق فى القضاء غير بنائها فى ارشاد قواد الجند .. وهكذا ..

هذا فى اختلاف الأغراض ، وقل أكثر من ذلك فى اختلاف القائلين ، فكلام أبى بكر له طبع ، وكلام عمر له طبع ، وهكذا كل متكلم تصير الكلمات فى لغته شيئاً غير الذى هى عليه عند غيره ، لأن لغته هى طبعه ، وطريقة تفكيره ، وطريقة إحساسه ، وطريقة تصوره ، وكل ما هو من خاص خواصه الشخصية المائزة له ، وكأن كلمات اللغة تنبت نباتا خاصا فى قلب ذى الطبع ، تسقى من مائه ، وتربو وتنمو بما يمدها به ، فيختلف بذلك طبعها ، وطعمها ، وشياتها ، ورواؤها ، وهذا مما لا ريب فيه .

وتحديد هذه الفروق تحديدا علميا ، والنص عليها ، وعدّها واحدة واحدة ، هو الأمر الصعب .

والباقلانى يطلب منا أن نتأمل هذا الكلام تأملا يهدينا إلى معرفة طبعه ، وطبع قائله ، وطبقته ، وطبقة قائله ، معرفة لا تشتبه ، وهذا وغيره عنده « لا يتعذر دراك أمده ، ولا يتصعب طلاب شأوه » .

ويرشد الباقلانى المتوسم لضروب الكلام إلى أن يتهيأ له بالتنبه والصفاء، والحضور ، والإصغاء ، حتى يسمع من الكلام خفى لحنه ، وحتى ينبض فى فؤاده منه دقيق نبضه ، وللكلام لحن غائر فى مضمره لا تسمعه إلا الأذن التى عُلّمت منطقه . ولا يهتدى إليه إلا قوم قد « دُلّوا عليه ، وكُشف لهم عنه ، ورُفعت الحجب بينهم وبينه » .

وكلام الباقلانى فى هذا من الكلام النفيس النادر ، وقد أومأنا إليه ـ وذكرنا توجيهاته الحسنة لقارئه بمثل قوله : « انظر بسكون طائر ، وخفض جناح ، وتفريغ لب ، وجمع عقل فى ذلك فسيقع لك الفصل » .

أهمية التأمل فيما هو مسطور من الأخبار المأثورة عن السلف وأهل البيان واللسن ، فى تكوين القدرة الفاصلة بين كلام ، وكلام . هى التى أغرت الباقلانى بذكر ما ذكر ، وهو مصيب جدا .

والذى يمكن أن يوجه إلى الباقلانى أنه أخلى ما أورده من التحليل ، والتعليق الذى يسجل لنا فيه شيئاً مما وقع فى نفسه حين تدبر ضروب هذه الأساليب ، وكيف قام فى نفسه كلام أبى بكر وهو متميز عن كلام عمر رضى الله عنهما ، وكيف رأى لغة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى عهوده، وكتبه ، بل إن هناك كلاما مرويا لمعاوية رضى الله عنه سبق الجاحظ بإشارة زكية إليه فذكر أنه لا يشبه كلام معاوية ، وأن فيه عناصر أشبه بكلام على رضى الله عنه » [٢] .

وان كان يشفع للباقلانى أنه حلل كثيرا من آيات القرآن ، ثم حلل قصيدة « قفا نبك » لامرىء القيس ، وقصيدة « أهلا بذلكم الخيال المقبل » للبحترى .

وكان يمكن أن يكون لنا خير كثير فى تحليل الباقلانى لهاتين القصيدتين، ونقده لهما نقدا ينوخي الكشف عن ما فيهما من دقائق الشعر ، لأنهما من عيونه ، وتحليل القصائد الكاملة والكشف عن أسرار صنعة الشاعر من خلالها باب من العلم الشريف والمعرفة العالية .

والباقلانى تناول هاتين القصيدتين ليبين أنهما وان كانا من مختار الشعر إلا أنه يعتورهما من الفتور والخلل ما يعتور الكلام كله ، والمستجاد فيهما ليس مما يقطع الأطماع ، وإنما هو شيء قريب يتزاحمون عليه،ويدرك اللاحق فيه شأو السابق ، والقرآن الكريم لا تجد فيه شيئاً من الفتور ، ولا تجد فيه شيئاً مطمعا ، وبذلك تكون قد بانت القضية .

وهذا تفكير مستقيم ، واستدلال جيد ، وكان تحقيقه ممكنا دون حاجة إلى الميل على الشعر ، ولكن الباقلانى مال وجنف وألحّ على تكدير صفو الشعر ، وتحايل ، وتكلف ، وتعمل ، وجانب . وكان ذوقه يغلبه أحياناً فيوقفه قسرا عند المستجاد البارع .

وقد ذكر أن ناسا من أهل زمانه كانوا يوازنون القرآن بالشعر وربما فضل بعضهم الشعر على القرآن ، وكان يراهم « أجهل من حمار باهلة ، وأحمق من هبنّقة » .

---

(٢) ينظر البيان والتبيين جـ ٢ ص ٦١

وقد ذكر علامة العرب الأستاذ محمود شاكر أن هذا الذى جرى فى زمان الباقلانى هو الذى أهاجه حتى قال فى الشعر ما قال (٣) .

ويذكر الباقلانى فى تحليل القصيدة مكانة امرىء القيس ، ويصفه بما يدل على فهم نافذ لمكانة شعره ، ومعرفة بصيرة بجوهر كلامه ، تأمل قوله فيه : « وأنت لا تشك فى جودة شعر امرىء القيس ، ولا ترتاب فى براعته ، ولا تتوقف فى فصاحته ، وتعلم أنه قد أبدع فى طرق الشعر أمورا اتبع فيها ، من ذكر الديار ، والوقوف عليها ، إلى ما يصل بذلك من البديع الذى أبدعه ، والتشبيه الذى أحدثه ، والمليح الذى تجد فى شعره ، والتصرف الكثير الذى تصادفه فى قوله ، والوجوه التى ينقسم إليها كلامه ، من صناعة وطبع ، وملامسة وعفو ، ومتانة ورقة ، وأسباب تحمد ، وأمور تؤثر ، وتمدح » (٤) .

وسوف نذكر هنا صورا من نقده ، معقبين عليها بما نرى :

١ ــ قال امرؤ القيس :

قفا نَبْكِ مــن ذِكْـرَى حَبِيبٍ ومَنْزِل
بِسِـقط اللِّـوى بين الدَّخُول فحــومل

فتوضــح فالمقـــراةِ لم يَعْفُ رَسْمُها
بما نَسَجَتْها من جنـــوب وشــمأل

يرى الباقلانى فى هذين البيتين خللا فى اللفظ والمعنى ، وذلك لأنه استوقف الصاحب ليبكى لذكر الحبيب « وذكره لا يقتضى بكاء الخلى » .

ومن الفساد أن يكون بكاء هذا الصاحب بكاء عاشق لأنه ينبىء عن عدم الغيرة على الصاحبة ، وكأنه يدعوه إلى المغازلة فيها ، والتواجد بها .

وهذا الذى أورده الباقلانى لا يرد ، لأن الوقوف على الديار حال من الأحوال التى يغلب على الشاعر فيها وجده وشجنه ، وتحول فيها عن أحوالها ، فيسأل ويستنطق من لا يجيب ولا ينطق ، ويبث أشجانه وأشواقه

(٣) مقدمة الظاهرة القرآنية ص ٤٢ (٤) اعجاز القرآن ص ١٥٨

أحجاره وملاعبه ، ويحتضن الثمـام وموقد النـار ، فلا غرابة أن يستوقف الصاحب وأن يستبكيه ، وقول أبى عبيدة : إن الشاعر يكذب نفسه فيصف الطلل مرة بأنه درس ، وأخرى بأنه لم يعف رسمه ، فيه ما نقوله من أنه يرى الأشياء على غير ما هى عليه •

وهذه البدايات فى القصائد مشحونة بالوجد واللوعة ، وهى أحسـن ما يستفتح به الشعر ، وبهذا يسقط اعتراض آخر على قوله بعد ذلك « فهل عند رَسْمٍ دارس من مُعَوَّل » وأنه يتناقض مع قوله : « لم يعف رسمها » وهذه طريقة معروفة عند الكبار من طبقته ، وكثرت عند زهير ، الذى كان يجيل نظره فى القصيدة حولا كاملا ، فلو كان ذلك تناقضا معيبا لتفاداه ، وإنما هى من شبيهات لها فى الوقوف على الأطلال إنما كان يقصد بها الشعراء الإشارة الى تلك الأحوال الغالبة على نفوسهم ، والمؤذنة بعـوالم ومشاهد ومرائى وأحوالا كلها من غير المألوف ، وكأنه استفتاح وتهيئو لدخول عالم الشعر ذلك العالم الفسيح الثرى •

ولم يكن إكذاب الشاعر نفسـه أمراً يكون عند ذكر الأطلال فحسب بل عند كل موقف غالب ترى الشاعر فيه يرفض الواقع ، ويقيم شعره على نفيه ، وعلى القطع فى ذلك والبت به •

تأمل قول الهلالى فى رثاء يعقوب بن داوود :

يعقـوب لا تَبْعَـد وجُنِّبْتَ الرَّدى
فَلَنَبْكِيَنَّ زمانك الرطب الثـرى

تأمل قوله « لا تَبْعَد » ، و « جنبت الردى » ، مع أنه يبكيه ويبكى زمانه الرطب الثرى ــ أى الكثير الخير ، وأى بُعد أبعد من الموت ؟

وكيف يدعو له بقوله : « وجنبت الردى » ودمعه واكف على قبره ؟ •

وتأمل قول ليلى الأخيلية فى رثاء توبة :

فلا يُبْعِدنْكَ الله يا تَـوْبَ إنمـا
لقيت حِمـام الموت والمـوت عاجِـلْ

ولا يُبعِدنك الله يا ثوب إنها
كذاك المنايا عاجلات وآجلُ

ولا يُبعدنك الله يا ثوب والتقت
عليك الغوادى المدجناتُ الهواطِلُ

وقد نقد الباقلانى البيت الثانى ـ لامرىء القيس ـ بكثرة ذكر الأمكنة، وذكر أن فى بعض ذلك ما يكفى والطول فيه عى .

وهذا لا يَرِدُ لأن الشاعر لا يذكر إلا الأمكنة التى تتراءى فيها الذكريات والأحوال الشاجية ، وفى تعدادها ما يكشف عن قوة علقتها بنفسه ، وارتباطها بشجنه وقد أكثروا من ذكر الأمكنة ، وكان زهير يحدد رحلة الصاحبة ويتابع حركة الركب متابعة دقيقة حتى كأنه يرسم خرائط ، ويلاحظ أن تعدد الأماكن فى الشعر يكون معطوفا بالفاء غالبا ، وفى هذا دلالة على أن لها درجا ومنازل سواء أكان ذلك من حيث ذكريات الأيام الخالية كما ترى فى أبيات امرىء القيس ، أو كان ذلك لتتابعها فى الرحلة منزلا بعد منزل .

* * *

٢ ــ قال امرؤ القيس :

وُقوفاً بها صَحْبى على مَطيهمْ
يقولون لا تَهْلِكْ أسىً وتَحَمَّلِ

ذكر الباقلانى أن تقديم الضمير « بها » خروج عن اعتدال الكلام وليس كما قال لأن الضمير هنا عائد على الأماكن التى وقف لها واستوقف والتى تهالك عندها أسى ودعاه أصحابه إلى التجمل والتجلد ، فهذا الضمير هو اللفظة التى تتكشف فيها كثير من المشاعر والأحوال ، وهم يقدمون مثله لأن بيانه عندهم أهم ، وهم بشأنه أعنى .

* * *

٣ ــ قال امرؤ القيس :

وإن شفائى عَبْرةٌ مُهراقةٌ
فهل عند رسم دارس من مُعوَّل

ذكر الباقلانى أن هذا البيت مُختَلٌ من جهة أنه قد جعل الدمع فى اعتقاده شافيا كافيا . فما حاجته بعد ذلك إلى طلب حيلة أخرى وتحمُّل ومُعوَّل عند الرسوم ؟ .

ولو أراد أن يحسن الكلام لوجب أن يدل على أن الدمع لا يشفيه لشدة ما به من الحزن ثم يسائل : هل عند الربع من حيلة أخرى ؟

وأقول ما قال الباقلانى : ان الشاعر جعل الدمع شافيا كافيا ثم أبان عن حاجته الى معين ، ولكن هذا ليس عيبا يعاب به الشعر بل انه أحيانا يكون هذا التدافع من جوهر الشعر ، وقد بنى هذا البيت على هذا التدافع والتضارب وهو من أفضل شعر امرىء القيس وأنبله ، وقد أبان عن ضراوة ما يجد حيث تراه يلوذ بالبكاء ، وتستفيض دموعه وتستغرقه حتى لتنتزعه مما هو فيه ، تأمل عبارته : « وإن شفائى عبرة مهراقة » انظر إلى التوكيد ودلالته على قوة إحساسه بمعناه ، ثم انظر إلى الإضافة فى قوله « شفائى » وكيف تجسد فيها وهمه بأنه شفى ، وصار ذا شفاء ، ثم انظر إلى جنس الخبر « عبرة » وكيف لاءم بينه وبين المبتدأ ، وكيف صار الشفاء بكاء مُهراقا وكيف الشفاء لأعين تفيض من الدمع ؟ ما لبث الشاعر أن أفاق من وهمه هذا فصاح وهو فى وهدة الضياع « هل عند رسم دارس من معول » وهذه الصرخة لا تزيدة إلا لوعة وتحرقا لأنه يعلم أنه ليس عند رسم دارس من مُعَوَّل .

وهذا قريب مما يكذب فيه الشاعر نفسه ، وقد بنى كثير من الشعر على ذلك والخنساء هى التى قالت : « ان البكاء هو الشفاء من الجوى بين الجوانح » وبكت حتى تَقَرَّحت مآقيها ، وتَفَرَّدت فى هذا الباب حتى كأنه لم يبك فى الدنيا أحد بكاءها ، ثم بقى جواها بين جوانحها ولم يقل لها أحد : كذبت حين زعمت أن البكاء هو الشفاء من الجوى .

* * *

٤ ــ قال امرؤ القيس :

كدأبك مــن أم الحــويرث قبلهــا
وجارتهــا أم الـربّاب بمأْسَــد

إذا قامتــا تضــوّع المسك منهما
نسيم الصبا جاءت بريا القَرَنفُلْ

ذكر الباقلانى أن البيت الأول قليل الفائدة ، وليس له مع ذلك بهجة .

وليس كما قال ، لأنه حديث عن صبواته ، وقصة قلبه مع هؤلاء الحسان وأنه ليس الشاعر الذى يصبو بواحدة كما يصبو كل عاشق وإنما هو ذو صبوات « له قلب فى الحسان طروب » كما قال علقمة .

البيت إذن مفصح عن هذا المذهب ، ومفصح عن أن الوجد الذى وجده عند ديار تلك الصاحبة والذى وقف له واستوقف ، وبكى واستبكى ، وكان من أمره ما وصفته الأبيات السابقة ، هذه الأحوال الشاجية حلقات متتابعات فدأبه معها كدأبه مع غيرها ، ثم هو لا تتوارد عليه هذه الأحوال الواحدة بعد الأخرى فحسب وإنما تجتمع فيُدَكّه قلبه باثنين معا ، وكأنه أراد أن يشير إلى ذلك بقوله « جارتها » وما دام البيت فيه هذا فليس قليل الفائدة .

وعاب الباقلانى البيت الثانى بقوله : « ولو أراد أن يجود أفاد أن بهما طيبا فى كل حال ، فأما فى حال القيام فقط فذلك تقصير » .

وهذا لا يرد لأن الشاعر أدخل حركتهما ، ونضارتهما ، ونعيمهما ، فى وصف ريحهما ، ولأن الريح يضوع فى مثل هذه الحال ، وفى كلمة «يضوع» معنى الإثارة وأن حركة قيامهما أهاجت الطيب ، وهم يقولون :ضاعه يضوعه إذا حركه وأقلقه وأفزعه .

قال الباقلانى : « وفيه خلل آخر لأنه بعد أن شبه عَرْفها بالمسك شبه ذلك بنسيم القرَنْفل ، وذكر ذلك بعد ذكر المسك نقص » .

وهذا لا يرد ، لأنه أراد بقوله « نسيم الصبا » وصف مباشرة الريح الطيبة له ، واحساسه بهذا الريح ، وما يحدثه فى نفسه من أريحية ونشوة ورضا ،

وهـذا ما بنى عليه البيت ، وفيه صـنعة بارعة من الإيجـاز لأنه طـوى كلاما أى تضوعا مثل تضوع نسيم الصبا ، فوصفُ التضوع هو أسـاس بناء الكلام كما ترى ، وليست درجة الطيب حتى يقال إنه انتقل من الأقوى إلى الأضعف .

وشيء آخر فى نسيم الصبا وهو أنه أخو المحبين ورسول أهل الهـوى الكتوم ، يقول جميل يخاطب بثينة :

يَقيك جميـلٌ كلَّ سـوء . آمـاله
لدَيْك حديثٌ ؟ أو إليك رسـول ؟
وقـد قلت فى حُبّى لكم وصَبابتى
مَحَاسِنَ شِعْرٍ ذكرهن يطـولُ
فإن لم يكـن قـولى رضـاك فَعلّمى
نسـيم الصبا يابثْنَ كيف أقـول
فما غـاب عـن عينى خيـالك لَحظْةً
ولا زال عنهـا ، والخيـالُ يـزولُ

وطريقة التثنية فى هذا البيت « إذا قامتا تضوع المسك منهما » فيهـا إيماءة الى ما ذهبنا اليه فى البيت الأول ، وكأنهما يقومان معا ، وكأنه يراهما بعين واحدة ، ويجد ريحهما المتضوع منهما فى لحظة واحدة ، وكأن المقصود هو حكاية قصة هذا القلب الذى يختلف عن قلوب العاشقين تلك القلوب التى تخفق لواحدة على حد قول جميل :

يَهْـواك ما عشتُ الفـؤاد فإن أمُتْ
يَتْبَع صَدَاى صـداك بين الأقبـرُ

وقوله :

أصـلى فأبكى فى الصـلاة لذكـرها
لى الـويلُ مما يكتبُ الملـكان

ضَمِنْتُ لهـا ألاَّ أهيـم بغـيرها
وقـد وثقت منى بغـير ضَمَانِ

ألا يَا عبادَ الله قومُوا لتَسْتَمِعُوا
خصـومة معشـوقين يختصـمان

وفى كل عـام يَسْتَجِدَّان مَرَّةً
عِتـاباً وهَجْـراً ثم يَصْطَلِحَان

يعيشـان فى الدنيـا غريبين أيْنَمـا
أقاما وفى الأعْـوامِ يَلْتَقِيـان

* * *

٥ ـ يقول امرؤ القيس :

فَفَاضَتْ دمـوع العين مِنىَّ صَـبَّابةً
على النحـر حتى بَلَّ دَمْعِـى مِحْمَلى

قال الباقلانى : « استعانته بقوله « منى » استعانة ضعيفة عند المتأخرين فى الصنعة ، وهو حشو غير مليح ولا بديع » .

وليس كما قال ، لأن هذا القيد « منى » نص على أن فيض الدمع منه ، وهذا وان دل عليه السياق . الا أن النص عليه يكون أوقع لأنه يشبه أن يكون رأس المعنى لأنه إحضار لنفسه الشـاجية ، ونص على تلك الذات الحزينة اللاهفة ، ومثله قـوله تعـالى : **« قال رب انى وهن العظم منى واشـتعل الراس شـيبا » (٥)** .. لا ريب أن السياق دال على أن وهن العظم منه ، لأنه لا يعقل أن يكون المعنى وهن العظم من غيرى ، مع قـوله بعد ذلك **« ولم أكن بدعائك رب شقيا »** وقد سبق هذا : **« ذكر رحمة ربك عبده زكريا »** فطرفا الكلام يكشفان المراد جهارا ، ومع ذلك ليس الكلام فى غنية عن هذا القيد « منى » لأن هذا القيد أفاض على الكلام فيضا من عميق احساسه صلوات الله وسلامه عليه بالوهن والضعف .

---

(٥) مريم : ٤

وأشار الباقلانى إلى أن قوله « على النحر » حشو لأن قوله « بلّ دمعى محملى » مغن عنه ، وكذلك إعادة الدمع فى هذه الجملة الأخيرة ، وكان يمكن أن يقول : حتى بل مِحْمَلى .

وليس كما قال . لأن غرض الشاعر ليس هو الإخبار بهذه الحقائق ، حتى يقال له إن هذا اللفظ مغن عن ذاك ، وإنما هو تصوير جوانب هذا الموقف ، وتشخيص هذه الأحوال ، وقوله : « على النحر » ابراز لصورته وقد بلل دمعُه نَحرْه ، وهذه الصورة تذهب تماماً لو حذف هذا اللفظ ، وفى تكرار كلمة الدمع إشارة خفية الى أنه حبس نفسه عليه ولهذا أشاعه فى بيته بهذا التكرار .. ولو أن الشاعر قال : ففاضت دموع العين حتى بَلَّت محملى ، كما يقول الباقلانى لكان كلاما مغسولا كما يقول العلماء لأن هذه النمنمات أساسية فى بناء معانى الشعر ، والباقلانى يعلم أن اللغة العالية تصطنع هذا الأسلوب كثيرا فتذكر اللفظة التى قد يظن أن معناها مفهوم بدونها ، ولكن مراجعة الكلام تكشف عن أنها داخلة فى جوهر بنائه .

تأمل قوله تعالى : « **فخر عليهم السقف من فوقهم** » (٦)وقل : لماذا ذكر الجار والمجرور ومعناه مفهوم من الكلام السابق إذ لا يكون خرور السقف من جهة أخرى ، ومثله قوله تعالى : « **وتقولون بافواهكم** » (٧) والقول لا يكون بغير الفم ، وهكذا تقول :رأيته بعينى ، وسمعته بأذنى ، وكل ذلك له دلالاته التى تذهب بذهابه .

ويأخذ الباقلانى على امرىء القيس فى هذا البيت أيضا ، تفريطه فى المعنى وتقصيره عن حد الكمال ، حيث كان يجب أن يقول : حتى بل دمعى مغانيهم وعراصهم .

وهذا عجيب من الباقلانى لأنه عاب البحترى بالمبالغة فى قوله :

بَرقٌ سَرَى من بَطْنِ وَجْرة فاهتدت
بسناه أعتاق الركاب الضُّلَّلِ

ولأنه يختار من الشعر المذهب الوسط .

* * *

(٦) النحل : ٢٦ (٧) النور : ١٥

٦ ــ قال امرؤ القيس :

ألاَ رُبَّ يوم لكَ منهن صالحٌ
ولا سيَّما يومٌ بدارةِ جُلجُلِ

ويقول الباقلانى : « انه خال من المحاسن والبديع خاو من المعنى ، وليس له لفظ يروق ، ولا معنى يروع ، من طباع السوقة » .

وليس كما قال ، لأن الشاعر هنا هاجت فى نفسه ذكرياته وأيامه ، فاستفتح الحديث بهذه الكلمة الحية المتوترة « ألا » وهى لا تقع فى كلام الفصيح إلا مقدمة لأمر ذى بال ، يهيىء بها نفس متلقيها ، ويحضرها ، ويستفتح منها نوافذ الحس ، ويوقظ بها غوافى الإدراك ، . ثم ذكر هذه الأيام بلفظ التضليل « رب » ليشير إلى أنه يقصد من أيام ذكرياته معهن إلى أندرها وأسخاها ، وأحفلها ، وقوله : « لك منهن » فيه إشارة إلى مراح نفوسهن ، وإقبالهن عليه ، وجريانهن مع الصبوة ، والهوى ، وأنهن هن اللائى مَنَحْنَ اليوم سخاء وعطاء « لك منهن » فصار يوما ماثلا مذكورا لا ينسى .

* * *

٧ ــ قال امرؤ القيس :

ويومَ عَقَرْتُ للعذارى مَطِيَّتى
فيا عجبا من رَحْلِها المُتَحَمَّلِ
فظل العذارى يَرْتَمِينَ بلَحْمِها
وشَحْمٍ كهدَّاب الدِّمَقسِ المُفَتَّلِ

يقول الباقلانى : « ليس فى المصراع الأول من هذا البيت الا سفاهته » .

وفى البيت سفاهة كما يقول ولكن السفاهة لا يَرَدُّ بها الشعر لأنه لو كان كذلك لسقط شعر كثير ، وقد سبق ميل الباقلانى إلى البحترى حين فضل شعر أبى نواس على شعر مسلم مع أن شعر أبى نواس أدخل فى السفاهة .

ويقول فى الشطر الثانى : « وظاهر أنه يتعجب من تحمل العذارى رحله وليس فى هذا تعجب كبير ، ولا فى نحر الناقة لهن تعجب » .

وأقول : ليس تعجب الباقلانى من تحمل العذارى رحله ، وانما هو تعجب من رحل ناقته المتحمل ، وبينهما فرق، وتحمل رحلها هذا شاهد منصوب على نحرها ، وتصوير آخر لهذا الفعل ، وكأنه ذكره مرتين وليس هذا للتوكيد ، وإنما هو لمزيد التواضيح والتجلية لما يدل على مزيد انهماكه فى غَيِّه .

ثم إن نحر المطايا للعذارى فيه تعجب ، وليس كما قال الباقلانى لأنه ليس نحرا لِلْقِرَى ، وإنما هو نحر للعبث واللهو ، وقَلَّ أن نجده فى الشعر ، والتعجب من النادر لا ينكر .

ويذكر الباقلانى أن البيت الثانى « يعده الناس حسنا ويعدون التشبيه مليحا واقعا » .

ويسكت الباقلانى عن بيان وجه الحسن فيه مع أنه لا يعجزه أن يشير إليه ، لأن البيت يموج به لأنه يموج بالحركة الناشطة ، ويزخر بألاعيب وأعابيث هاتيك الناهدات ، والمضارع فى قوله « يَرْتمِين » يشخص صورة فياضة سخية مرحة بالغة فى نشاط النفس وانبساطها .

ولكن الباقلانى أخذ يتوسم ما يكدر به صفو هذا البيان فنبَّه إلى أن اللحم مُعَرَّف ، والشحم مُنكر ، ثم إنه شبه الشحم ،ولم يشبه اللحم ، وهذا ليس من إعطاء الكلام حقه ، وليس من جيد الصنعة ، وليس هذا بالوجه ، لأن تنكير الشحم من دقيق الصنعة ، وذلك لتهيئته لهذه الصفة التى وصف بها ، وهى الجار والمجرور « كهداب الدِّمقْسِ » ولو عرَّف الشحم لم يتأت له هذا الوصف الا من وجه آخر . ثم إن الشاعر اذا وجد شيئاً فى الشحم يحتاج البيان عنه إلى التشبيه ، ولم يجد حاجته الى التشبيه فى ذكر اللحم ، فلا يجوز أن يقال له : لماذا شبهت هذا دون ذاك ، لأن التشبيه يؤتى به حين لا يكون هناك طريق للإبانة عن شىء فى المشبه إلا بهذا التشبيه . ولو شبه اللحم من أجل تعادل الكلام فقط لكان ذلك عيبا فى الكلام وتكلفا فيه .

* * *

٨ ـ قال امرؤ القيس :

ويومَ دخلتُ الخِدرَ خِدْرَ عُنَيْزَةٍ
فقالت لك الوَيْلاتُ إنكَ مُرْجِلى

تقولُ وقدْ مَالَ الغَبِيطُ بنا معاً
عَقَرْتَ بعيرى يا امرأ القيس فانزلِ

يقول الباقلانى : قوله « دخلت الخدر خدر عنيزة » ذكره تكرارا لإقامة الوزن ، لا فائدة فيه غيره ، ولا ملاحة ولا رونق ، وقوله فى المصراع الأخير من هذا البيت « فقالت لك الويلات إنك مرجلى» كلام مؤنث من كلام النساء نقله من جهته إلى شعره ، وليس فيه غير هذا ، وتكريره بعد ذلك « تقول وقد مال الغبيط » يعنى قتب الهودج بعد قوله : « فقالت لك الويلات إنك مرجلى » لا فائدة فيه غير تقدير الوزن ، وإلا فحكاية قولها الأول كاف ، وهو فى النظم قبيح لأنه ذكره مرة « فقالت » ومرة « تقول » فى معنى واحدة وفصل خفيف » .

وهذا كله على غير وجهه ، وميل على الشاعر وإطفاء لشعره .

ولو اتجه الباقلانى إلى استخراج دقائق هذا الشعر لوقع على كثير مما نعلم وما لا نعلم ، لأن للرجل ذوقا فى فهم الكلام ، ولكنه الموقف المسبق .

وأول ما تراه فى هذين البيتين ذلك التلامح الذى بينهما وبين « ويوم عقرت للعذارى مطيتى » . كلاهما يبدأ بذكر لفظ : « يوم » منكرا مسبوقا بواو « رب » ، يأتى بعده الفعل الماضى . وهذا مؤذن ببنائهما على التذكر ، وتعداد الأيام الصالحات « ألا رب يوم لك منهن صالح » ثم ترى فى كل يوم حدثاً ترتب عليه شىء نسقه بالفاء ، هناك عقر الناقة ونسق عليه « فيا عجبا من رحلها المتحمل » وهنا مفاجأة عنيزة وترتب عليه « فقالت لك الويلات ..» وهذا من دقيق السبك ، وجريانه على وجه مؤذن باستوائه وتقارب نسجه .

وليس للباقلانى وجه فى نفى الفائدة فى هذا التركيب « الخدر خدر عنيزة » لأنه من جليل الصنعة ، وحُرّ الكلام ، وذلك أن خدر عنيزة يقع بيانا للمراد من الخدر ، وتحديدا له ، بعد ما يخامر النفس ما يخامرها من لفظ الخدر ، هكذا بعمومه ، والشاعر يروى أقاصيص أيام له من النساء

صالحات ، وحين يقول فى سياق هذا « ويوم دخلت الخدر » لابد أن تتشوف النفس تشوفا لمعرفة صاحبة هذا الخدر ، ولمعرفة القصة التى احتفظ بها هذا اللاهى كثير الأقاصيص • ولهذا يحسن أن يسكت القارىء هنا سكتة خفيفة لإشاعة هذا التشوف ، وإشباع النفس بهذه المخامرة ، فإذا قال : « خدر عنيزة » وقع من النفس موقعا متمكنا ، وهكذا كل شىء يكون بعد الاستشراف إليه ، وهذا أسلوب شائع فى الفصح الجزل ، وهو من عناصر بلاغة العربية التى وقف عندها أهل العلم كثيرا ، وذكروا أن هاتيك الدقائق التى وراء أمثال هذه الصياغات ، هى جوهر بلاغة الشعر ، ولا تنالها إلا ألسنة أقوام طبعوا عليها ، فكيف يمحوها الباقلانى بهذه القسوة •

وقوله : « لك الويلات » كلام مؤنث كما يقول الباقلانى ، ولكنه واقع بالغ لأن الشاعر أنطق به صاحبته ، فهو كلامها ، وهو الأشبه بها •

وهذا واضح ، ثم فيه شىء لا يخفى على الباقلانى ، وهو ما يتضمنه من الإشارة إلى فزعها من تقحمه وجسارته ، ورميها بهذا فى وجهه ، وهذه الفاء فى قوله : « فقالت » مؤذنة بأنها ما إن رأته فى خدرها حتى ارتاعت فقالت له هذا وفى طى عبارتها ما يدل على إنكارها فعله ، تأمل التقديم فى قوله « لك » وكيف جابهته وحددته وخصصته ، ثم كيف جمعت الويل ، ولا ريب أن امرأ القيس لم يكن ليحكى دخوله هذا الخدر ، ويعده من أيامه لو أنه خدر امرأة غير مُتَصَوِّنة ، لأن دخول خدر المرأة المبذولة مما لا يذكره شاعر كان ملك الناس ، وشعره ملك الشعر ، وإنما كان امرؤ القيس كلفاً دائما بأن يلهى العفيفة عن عفافها ، والمُثْقَلة عن حِمْلها والمرضع عن وليدها ، لابد أن تكون عنيزة هذه قد أفزعها كما قلت تجاسره، ولا بد أنها قد رمت بقولها : « لك الويلات » من احساس حاد ، ورفض متوتر لهذا السلوك •

والبيت الثانى الذى يعده الباقلانى تكرارا لهذا البيت وأنه لا فائدة فيه ، فيه فائدة جليلة ، وفيه دقيقة بيانية لا تقع إلا لمثل امرىء القيس ، وهى هذا الاستئناف بالفعل المضارع : « تقول » وهذا الاعتراض بالجملة الحالية بين القول والمقول « وقد مال الغبيط بنا معاً » .

أما الاستئناف بالفعل المضارع فهو قطع لقولها الأول : « فقالت » وإشارة إلى أنه ــ أى القول الأول ــ قد مضى مع حدث المفاجأة ، ودخول الخدر .

وأن الثانى قول فيه حضورها ، وإقبالها ، وكأن زمنا قد مضى بين الفعلين استأنسها فيه الشاعر . وهذا الاعتراض ــ « وقد مال الغبيط بنا معاً » ــ والذى حرص الشاعر على أن يخبرنا به قبل مقول القول ، يرشح ما نزعمه من أنه مضى زمن بين الفعلين «قالت» فى الأول ، و«تقول» فى الثانى، وأنه أذهب فى هذا الزمن وحشتها وأنها قاربته وأفسحت له ، تأمل قوله : « وقد مال الغبيط بنا معاً » وفى الفعل الماضى الواقع فى مقول القول : « عقرت بعيرى » إشارة إلى أنها قالت هذا بعد ما رافقها فى خدرها على بعيرها زمنا .

واقرأ البيتين بعد هذا :

فقلت لها سيرى وأرخِى زمامه
ولا تُبعدينى من جناك المعلَّل

فمثلِك حُبْلَى قد طرقْتُ ومُرْضِع
فألْهيْتُها عن ذى تمائم مُحْوِل

تأمل الشطر الثانى من البيت الأول تجد القرب والمخالطة التى أشار إليها بمدلول الجملة الاعتراضية ــ « وقد مال الغبيط بنا معاً » ــ . وتجد البيت الثانى مشيرا إلى استئناسه الذى استخرجناه من الاستئناف بالفعل المضارع « تقول » وبهذا لا يكون قولها فى البيت الأول « فقالت لك الويلات » مغنيا عن قولها فى البيت الثانى « تقول وقد مال ... » كما يقول الباقلانى لأنهما موقفان مختلفان تماما .

وامرؤ القيس كان كثيرا ما يتحدث عن رياضته للعصية ، أو التى تتعذر عليه « وتألوا حلفة لم تحلل » وهو بهذا يشير إلى أنه يقصد إلى المصونات ، وأنه ببراعته ، وأعابيثه يصل منهن إلى ما يريد . تأمل ماذا قال لعنيزة « فمثلك حبلى .. » وهل هناك وجه لأن يذكر لها الحبلى والمرضع إذا كانت قد لقيته لقاء الرضا ؟

وامرؤ القيس فى أكثر أعابيثه هذه إنما يطعن العفاف المهتز ، والحصانة غير المكينة ، ويُبَيِّنُ أنها سرعان ما تتمزق أستارها إذا خولطت هذه المرأة ، ورميت برفيق السوء •

وقد تبذل مع عنيزة فى الأبيات اللاحقة أقبح ما يكون التبذل ، وذكر لها صورا عارية مفضوحة ، وساعدته لغة مواتية لينة يرمى لسانه منها حيث يشاء ، وخيال بارع فى التصوير ، وافصاح جرىء عن تلك الصور التى اعتاد أن يقولها فى شعره فى طلاقة لا حدود لها ، وصراحة لا يشوبها شىء من التصون ولا شىء من الحياء •

وليس فى هذا اللون شىء من الصبوة ، ولا شىء من العواطف وانما هو التهتك والفجور ، تأمل كلامه مع عنيزة وبيضة الخدر ، لا تجد كلمة واحدة منبثة عن عاطفة حب •

ومن الدلالات الأكيدة على بلوغ الوعى بجوهر الشعر فى وجدان هذه الأمة درجة عالية وضعُهم هذا الشاعر على قمة الإبداع الشعرى ، مع أنه كما ترى منفلت من كل قيمة إلا أنه برع براعة فائقة فى الإبانة عما أراد أن يبين عنه ، وأزال كل عائق يعوق بيانه فى العبارة عن أحوال نفسه ، حتى استطاع أن يُفرغ هذه النفس فى شعره افراغا كاملا أمينا ، ، تاماً ، تَشِفُّ عنها لغتها شفوفا لا تكدره كلمة واحدة ، تحاول أن تستر خسيسة من خسائس تلك النفس •

وبعد هذا ننتقل إلى لغة ثانية فى هذه القصيدة وهى خطابه فاطمة حيث ترى امرأ القيس متصونا يخاطب بلسان العاشق الضارع ، الصاغر ، المتوسل :

أفاطمُ مَهْلاً بعضَ هذا التَّدَلُّلِ
وإن كنت قد أزْمَعْتِ صرمى فأجملى

أغرَّكِ منِّى أن حُبَّكِ قاتلى
وأنَّكِ مَهْمَا تأمُرِى القَلْبَ يَفْعَلِ

تأمل هذا الكلام تجد الشاعر فيه يستعطف صاحبته بما ملكت من أمره، وأن سلطانها على قلبه قد أغراها به .

وهذا كلام غريب ، لم يقل شيئاً منه وهو يخاطب عنيزة ، أو بيضة الخدر ، والذى قاله هناك من عرَامات فجوره ليس له ظل هنا البتة . بل إنه يزعم هنا أنه رجل مُتصوِّن لا ترى فيه صاحبته خليقة مذمومة .

« فان كنت قد ساءتك منى خليقَةٌ
فَسُلِّى ثيابى من ثيابك تَنْسُل »

وكأنه يعرض هنا نموذجاً آخر للمرأة ، هى المرأة الجديرة بحب الرجل وعواطفه ، وتهالكه ، وهى ذات الحصان الحصين ، والعفاف المنيع ، لا تلك التى يروضها فتذل بعد استصعاب ، وتنقاد بعد تأب . هو هنا لا يخدش حياء من يخاطبها ، وكأنه أمام عفاف حصين رصين ، وهناك أمام عفاف ما يلبث أن ينهار . ثم إن هذا العفاف وحده هو سياج المرأة ، وليس الأهوال والأحراس من مناعة القوم أو هيبتهم ، وكأن امرأ القيس بهذا يكشف عن معادن الأخلاق زيفها ، وأصيلها .

وبهذا يسقط ما اعترض به الباقلانى من أن خطابه لفاطمة يتناقض مع سابق شعره ، لأنه فى خطاب فاطمة أعطاها حقها فى الخطاب والتكريم ، وتأدَّب فى حضرتها أدب الرجل الشريف ، الذى لا تكون منه خليقة تسوء ، بينما هو فى خطاب عنيزة يعرض لها صورا ساقطة ساخرة ، عرضا كأنه من خلال صفاء لغته يُرى بالعين ، أو قل هو أكثر دقة وانتقاء وصفاء مما يُرى بالعين ، وكذلك حاله مع بيضة الخدر التى لم يحفظ لها حرمة حين فاجأها « لدى الستر » وقد نضت لنوم ثيابها ، لم يعصمها منه عفاف ولا أهوال معشر حِراصٍ على دمه .

وكان امرؤ القيس ذا براعة بارعة فى تحديد الفروق بين طبائع هؤلاء اللائى يتهتك معهن ، وتحديد الفروق بين المواقف ، فإن كانت عنيزة قد صاحت فى وجهه « لك الويلات » مع أنه قد فاجأها فى خدرها فحسب ، فإن التى فاجأها لدى الستر وقد نضت لنوم ثيابها ، قالت له : « يمين الله

ما لك حيلة»وكأنها تعتذر عنه ، وأن الذى هو فيه طبع له طبْعٌ عليه وخيم، ونفس هكذا خلقت ، فلا حيلة له فيما يفعل ، ولن تذهب عنه غوايته ، فلا قيمة للوم ، ولا تعنيف ، ولا تمنع « فقمت بها أمشى تجر وراءنا » وكأنه قد ألفها وألفته ، وليس من هذا شىء فى مخاطبة عنيزة :

فجئت وقد نَضَّت لنوم ثيابها
لدى السِّتر إلا لبسة المتفضِّل

فقالت يمين الله مالك حيلة
وما إن أرَى عَنْكَ الغِواية تَنْجَلى

فقُمتُ بها أمْشِى تَجُرُّ وراءنا
على إثْرِنا أذْيالَ مِرْط مُرَجَّل

وتصرفات امرىء القيس فى اللغة تصرفات عالية صارت الكلمات عنده كأنها سنا ضوء لا تحجب وراءها خاطرة ، وإن سنحت خاطفة ، ولا تدع من صوره الخصبة الزاخرة شيئاً إلا أبانت عنه ، أحسن ما تكون الإبانة .

استمع إليه وهو يخاطب فاطمة: «أفاطم مهلا بعض هذا التَّدَلُّلِ»وكيف بدأ خطابها بهذا النداء المشعر بقربه منها ، والنداء بالهمزة إنما يكون للقريب المقاطن ، ثم هذا الترخيم ، الذى يعطى الكلام وجازة ، ويجعله أقرب إلى الهمس والسرار ، ثم هو دال على الدلال والمَرْحَمَةِ ، وقد استخرج النحاة سَرْو معناه فى هذه التسمية الاصطلاحية الرائعة « الترخيم » والرخمة بالخاء المعجمة كالرحمة بالحاء المهملة وهى أقرب إلى المحبة واللين ، هكذا قالوا[٨]

والمهم أن أمرأ القيس من اللفظ الأول أنبأك عن فاطمة هذه نبأ هو أن لها منه ما ليس لغيرها ، فلم يناد غيرها فى القصيدة ، وإنما كان يمتهنهن بالتقحم والمفاجأة ، وإزالة الحرمة والحشمة ، فيدخل خدر هذه ، وستر تلك، وكأنهن عنده دمى يتمتع بهن « بلهو غير معجل » .

ومجىء كلمة « بعض » مضافة الى التدلل فيه دلالة على أنها أصابت

---

(٨) ينظر الصحاح جـ ٥ ص ١٩٣٠

من نفسه ما أفسح لها كل الإفساح فى التدلل ، والتمنع ، والصد ، وكل ما يلتاع به .

واستعمال الشرط فى المصراع الثانى ، واختيار لفظ « إن » الدال على أن ذلك مما لا ينبغى أن يقطع به ذو مرحمة ، ومجىء الماضى بدل المضارع فى قوله : « كنت قد أزمعت » و « قد » التى للتحقيق ، وأن ذلك منها عزيمة لا رجعة فيها ، ثم ايقاع جواب الشرط هذه الكلمة المتلطفة المسترحمة « فأجملى » كل ذلك فيه ما ترى من هواجس الشاعر ..

والبيت الثانى كأنه متابعة لتحليل ، وتعليل هذا الإفراط فى التدلل ، الذى لا يطالبها بالكف عنه ، وإنما يطالبها بما يطيقه منه ، وهو بعضه ، وقوله : « أغرك منى » فيه دلالة على تنامى إحساس الشاعر بفرط دلالها الذى بدأه بقوله : « مهلا بعض هذا التدلل » وهذا الاستفهام الدال على التحقيق بداية رحلة يتدسس فيها فى نفس صاحبته ليعرف قصته فى داخل هذه النفس .

وهكذا نجد الشاعر قد أقام كلماته على ينابيع من المعانى الثرة المتضاربة فى نفسه .

وانظر الى هذه الكلمات الوضيئة التى أبانت عن امرأة كأنها من حوريات الفراديس : « بيضة خدر » وقالوا : ان امرأ القيس أول من شبه النساء بالبيض ، والبراعة الفائقة فى هذه الكلمة ليست فى تشبيه المرأة بالبيضة ، وإنما فى إضافة البيضة الى الخدر ، لأن الخدور لا ينسب اليها البيض الذى يعرفه الناس . وبهذا تثير هذه الإضافة احساساً بالغرابة والمفاجأة ، والطرافة أيضا ، لأن بيضة الخدر بيضة غريبة طريفة عجيبة ، وكما أنها ليست من البيض الذى يعرفه الناس هى أيضا ليست امرأة من النساء اللائى يعرفهن الناس لأن الناس لا يعرفون امرأة بيضة . وكل هذا مما يلقى على مراد الشاعر مشاعر تفيض حتى يصير من الممكن أن تتخيل هذه المرأة من بنات النجوم التى كانت من سبايا المارد الجبار حين غزاها كما يقول الأخطل الصغير .

وقوله « لا يرام خباؤها » تجد الجزالة فيه فى استعمال كلمة « يرام » وبناؤها للمجهول ، أى لا يستطيع كائن من كان أن يتوجه ولو بخياله ورَوْم نفسه ــ أى طلبها •

والروم عند النجاة حركة مختلسة مختفاة ، والمرأة التى أحكم امرؤ القيس أوصافها ، من حيث الجمال ، ومن حيث الصون وعظيم الهيبة والمنعة ، وأنها لا يرام خباؤها ــ أى لا تتجه نحوها حركة مختلسة مختفاة ، يعود امرؤ القيس ويفاجئنا بأنه تمتع « من لهو بها غير معجل » وتأمل كلماته، لم يقل رأيتها ، ولا حادثتها ، ولا خالطتها ، وانما قال « تمتعت » وأشبع حاجاته ، واللغة هنا توحى ولا تصرح إذ المقصود هو غاية الجسارة والمغامرة، والركانة لأن التمتع غير المعجل مع من هذه حالها لا يكون إلا ممن كان لا يخامره الخوف •

وهكذا تجد نسيج الشعر منه التركيب ، والدقة ، والتضارب بمقدار ما فى الكلمات من الوضوح ونصاعة البيان ، وهذا وغيره كثير جدا فى هذه القصيدة ، وهو الذى أغرى الأوائل بتعليقها ، مع أن فيها من السقوط والفجور ما ترى ، ومع أن القوم كانوا أهل حفاظ ، وأحمى خلق الله أنفا وأغيرهم على امرأة ، ومع هذا علقوا هذا الرجس على بيتهم الذى عظموه ، وخبر تعليق هذه القصيدة وحده يحدد مذهب الأوائل فى نقد الشعر بل ويشرح أصول هذا المذهب وذلك باستخراج العناصر التى بنى عليها ما استجادوه • ولو كانوا يقيمون أى حساب للغرض الذى قيل فيه الشعر ما ذكروا هذه القصيدة ، ولا رواه الرواة ، وإنما ينظرون إلى حكمة بنائها ، ودقة سبكها ، ووفرة خصوصياتها ، وثراء ألفاظها ، وبراعة كلماتها وما هو من هذا الباب الذى تراه فى استعمال المضارع فى « تقول » والماضى فى « عقرت بعيرى » ، والإضافة فى « بيضة خدر » والحال فى قوله « غير معجل » وما إلى ذلك مما هو من باب استثمار اللغة وأحوالها ، واجرائها على سليقتها ، وسياستها سياسة عالم بجوهرها ، فيثير بذلك كله معانى شريفة ومرامى نبيلة ، ليست من الغرض العام فى شىء ، وإنما هى صور المعانى ، وطرائق الإحساس بها ، وأحوال انبثاقها •

وقد أغفل الباقلانى هذا ، وهو عالم به وبأجل منه ، وقد وصف شعر امرىء القيس أوصافا نفذت الى جوهره ، كقوله فيه :

« وتعلم أنه قد أبدع فى طرق الشعر أمورا اتبع فيها ، من ذكر الديار والوقوف عليها ، إلى ما يصل بذلك من البديع الذى أبدعه ، والتشبيه الذى أحدثه ، والمليح الذى تجد فى شعره ، والتصرف الكثير الذى تصادفه فى قوله ، والوجوه التى ينقسم إليها كلامه ، من صناعة وطبع ، وسلاسة وعفو ، ومتانة ورقة ، وأسباب تحمد ، وأمور تؤثر وتحمد » .

وقبل أن أنهى هذا البحث أشير إلى ما علقه الباقلانى على هذه الأبيات :

وليلٍ كموج البحر أرخى سُدُولَهُ
علىَّ بأنواع الهموم ليَبْتَلى
فقلت له لمّا تمطى بصُلْبه
وأردف أعجازا وناء بكلكل
ألا أيّها الليلُ الطويلُ ألا انجلى
بصبح وما الإصباحُ منك بأمثل

قال الباقلانى : « وكان بعضهم يعارض هذا بقول النابغة :

كِلِينى لهم يا أميمةَ ناصب
ولَيْلٍ أقاسيه بطىء الكواكب
وصَدْرٍ أراح الليل عازب هَمّه
تضاعف فيه الحزنُ من كل جانب
تقاعَس حتى قلْتُ ليس بمنقض
وليس الذى يرعى النجوم بآيب

وقد جرى ذلك بين يدى بعض الخلفاء فقدّمت أبيات امرىء القيس، واستحْسنَتْ استعارتها،وقد جعل لليل صدرا يثقل تنحّيه،ويُبطىء تقضّيه، وجعل له أردافا كثيرة ، وجعل له صلبا يمتد ويتطاول ، ورأوا هذا بخلاف

ما يستعيره أبو تمام من الاستعارات الوحشية البعيدة المستنكرة ، ورأوا أن الألفاظ جميلة .

واعلم أن هذا صالح جميل ، وليس من الباب الذى يقال : إنه متناه عجيب . وفيه إلمام بالتكلف ، ودخول فى التعمل »[9] .

وقول الباقلانى : انه « ليس من الباب الذى يقال انه متناه » حق لأن باب التناهى هو الإعجاز ، وكان هذا حسبه إلا أنه قال « وفيه إلمام بالتكلف ودخول فى التعمل » وهذا مالا نجده فى هذه الأبيات . وإنما نجد فيها شعراً نادراً ، وتصويرا بارعاً ، وقد نبه الأستاذ محمود شاكر إلى تصويب فى بيان متعلق الجار والمجرور « بأنواع الهموم » ورأى أن أنواع الهموم فى كثرتها وتدافعها لا تشبه أن تكون متعلقة بـ«أرخى سدوله» كما هو مقتضى المعنى الشائع ، وإنما الأشبه بها أن تكون متعلقة بفعل محذوف هو صفة الليل أى ليل يموج بأنواع الهموم موجا كموج البحر ، وعليه يكون الموج فى قوله : « كموج البحر » ليس اسما للموج ، وإنما هو مصدر شبه به ، فالليل تموج فيه الهموم وتمور وتتدافع وتتهالك لتعود فى طغيان وقهر كما يموج الماء فى البحر ، ويتدافع ، ويتهالك فى ضراوة وشراسة ، وعقب الاستاذ على هذه اللمحة الدقيقة التى أجرت علاقات الكلم على سجيتها فى هذا البيت بقوله :

« وهذا أحق بامرىء القيس ونبالة معانيه ، ومن تأمل عرف ما فيه من الروعة والإيجاز واللمح البعيد القريب للمعانى المختلفة »[10] .

وقوله :

فقلت له لما تمطى بصلبه
وأردف أعجازا وناء بكلكل

ذكر عبد القاهر أن الاستعارة فيه من شريف الاستعارات ، لأن الصور فيها تلاحقت ، وتنامت ، لما جعل لليل صلبا يتمطى ، أتبع ذلك ذكر الأعجاز المترادفة ، ثم الكلكل الذى ينوء به ، فاستوفى كما قال عبد القاهر جملة أركان الشخص ، أى أنه صيّر الليل شخصا تام الأحوال ، والمراد بالشخص هنا

(9) اعجاز القرآن ص ١٨٠ — ١٨١

(10) طبقات فحول الشعراء جـ ١

ما يشخص للبصر ويراه ، ويس الإنسان . وقد أقام الليل فى صورة غريبة ، ظهر" يتمطى ، وأعجاز" تتلاحق،وكأن امرأ القيس نسج هذه الصورة من خيوط همه ، وأقامها كما أحس ليله فياضاً بالرعب والفزع ، ويومىء عبد القاهر إلى أن الشاعر استمد هذه الصورة من حسه ، وجعل كل جزء منها انعكاسا لحال من أحوال نفسه ، وأن امرأ القيس لم يتمها تحبيرا وتنميقا وإنما أمدها على وفق ما أحس هذا الليل « وراعى ما يراه الناظر من سواده، إذا نظر قدّامه واذا نظر الى خلفه ، واذ ارفع البصر ومدّه فى عرض الجو»

وفى هذا البيت من شريف صنعة البيان أشياء ، منها وقوع هذا التشخيص التام لليل فصلاً بين القول ومقوله ، وكأن الشاعر بادر بوضعه فى هذه الصورة بين عينيه ليرمى فى وجهه بهذا الكلام المحتد : « ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى » تأمل كلمة « ألا » وتكرارها ، ودلالة ذلك على وفرة ما يجد الشاعر من ضيق وضجر ، ثم هذا النداء الذى يليه الأمر .. وأهل الصنعة يذكرون أن من دلائل العناية بالأمر وتأكيده أن يسبق بنداء لإحضار المأمور، وتهيئته ليفرغ الكلام فى وعى حاضر ، والنداء هنا مسبوق بـ « ألا » التى لا يستفتح بها إلا ما له خطر وبال ، وبهذا ترى تراكب العناصر وتكاثفها ، وتكاثفها ، ليفصح بها الشاعر عن مكنون نفسه .

ومن شريف صنعة البيان فيه تقديم كلمة « قلت » على « لمّا » الحينية وهى جوابها ، والأصل لما تمطى بصلبه قلت له ألا أيها الليل .. كما قال تعالى : **« ولما فصلت العير قال أبوهم »** وتقديم القول هنا لأنه رأس المعنى . والغرض الذى هو نصبة الكلام أن يقول لليل هذا القول الكاره الداكن « ألا أيها الليل الطويل » ... « وما الإصباح منك بأمثل » ..

والأصل فى الفاء الداخلة على قوله : « فقلت » أن تكون داخلة على « لمّا » الحينية أى فلما تمطى قلت له ، كما فى قول الشماخ :

❋ فلما شراها فاضت العين عبرة ❋

وهى تعنى ترتيب هذا على الذى قبله ، أى ليل يموج موجا كموج البحر فلما تمطى قلت له ، ولهذا دخلت على لمّا الثانية فى قوله تعالى فى سورة يوسف : **« ولما فصلت العير قال أبوهم**

انى لاجد ريح يوسف ، لولا ان تفندون . قالوا تالله انك لفى ضلالك القديم . فلما ان جاء البشير القاه على وجهه » (١١) .. الفاء فى الثانية مؤذنة بالترتيب وهذا واضح ، إلا أن هذه الفاء الداخلة على « قلت » فى البيت الذى معنا لا تفيد ترتيب القول على شيء سبقه لأن القول مرتب على ما بعده ، « لما تمطى بصلبه » لأنه مقدم عن تأخير ، وإنما هى هنا لترتيب غرض من أغراض الكلام ــ أى معنى تام وموقف متكامل على ما بعده ، فالمرتب هو جملة ما بعدها من التمطى والقول على جملة ما قبلها من موج الليل بالهموم كموج البحر ، وهى هنا كالواو التى يقال فيها إنها لعطف القصة على القصة ، والفرق بينهما أن الفاء فيها معنى زائد وهو الترتيب ، والواو لمطلق الجمع ، والباقلانى لا تخطئه هذه الدقائق لأنه فطن إلى ما هو أخفى وأجل ، ولكن ميله على الشعر هو الذى دعاه إلى أن يقول « وفيه إلمام بالتكلف ودخول فى التعمل » .

* * *

---

(١١) يوسف : ٩٤ ــ ٩٦

الفصل السابع

الباقلانى .. وقصيدة «أهلاً بذلكم الخيال المقبل»

أما نقده لقصيدة البحترى فيجدر أن نشير إلى أمر مهم قبل الوقوف مع الباقلانى فى نقدها ..

هذا الأمر هو أن الباقلانى كان يدرك الفرق الفائت بين شعر امرىء القيس وطبقته من جهة ، وشعر البحترى وطبقته من جهة أخرى . وأن هذا فن يتميز بخصائص وأحوال تجعله شيئاً غير ذلك . وأهل الصنعة يعرفون هذا ويفصلون بين « طبائع الشعراء من أهل الجاهلية وبين المخضرمين وبين المحدثين » [1] .

وهذا الفصل قائم على أشياء كائنة فى الشعر ليست هى فى قرب الألفاظ ورقتها وعذوبتها ، لأن فى شعر الجاهليين وخاصة زهيرا والنابغة وامرأ القيس والأعشى ما يبلغ الغاية فى رقة اللفظ وعذوبته ووفرة مائه . كما أنها ليست فى المعانى التى جاءت بها حضارة العصور ، لأننا لم نجد القدماء يعولون على هذا ، وإنما هى فى نسيج الشعر نفسه ، أعنى طرائق نسق الكلام فيه ، وكيف كان يستثمر أهل الطبع من شعراء الجاهلية الأحوال اللغوية استثمارا يجعلها حافلة غنية يانعة فى أشعارهم ، وكيف كانوا

---

(١) اعجاز القرآن ص ١٢٥

يضمرون دقائق معانيهم وراء تلك الأحوال ، وكيف أقاموها على ينابيع معانيهم المنبثقة من قلوبهم ، فإذا أمعنت فى أدوات الربط وجدت لها تصاريف تثير فيها أحوالا وأغراضا ومرامى هى من جوهر الكلام ، وكذلك إذا أمعنت فى صيغ الأفعال وتنوع هذه الصيغ وفق الأغراض وجدت وراء هذا التنوع من جليل المعانى ما يبهر ، وقل مثل ذلك فى ترتيب الكلمات وجعل بعضها بسبب من بعض ، وكيف تُنتقى ضروب الروابط وأحوال النّسب ، وكيف يُدار عليها الكلام .

وقد حاولنا أن نشير إلى شىء من ذلك فى بعض أبيات امرىء القيس وهو كثير موفور ، وإذا لم تجد فيما قلناه ما يغريك بهذه الطرائق فَرُدَّ ذلك إلى ضعف محاولتنا وعجزنا عن الكشف عن ودائع هذا الباب ، واحذر أن تسىء الظن بالباب نفسه فيضيع منك علم جليل .

ثم إن استثمار هذه الأحوال اللغوية كائن فى الشعر كله ، إلا أنه يَتسَّع فى تفاوته اتساعا تتمايز فيه العصور ، وتتمايز فيه الأفراد ، ويبقى بعد ذلك المدى بعد المدى ، ينتهى عنده الوسع وتستوى الأقدام فى العجز ، ويبقى توظيف الأوضاع اللغوية واستثمار أحوالها مفصحا عن أرحب المعانى ، وأنبل الأحوال وأجلها وأزكاها .

وقضية الإعجاز من هذا الوجه تعد عند عبد القاهر ذروة الدراسة النقدية من حيث هى دراسة تتوخى تحديد طبقات الكلام وتنزيله فى منازله مؤسسة ذلك على التعرف الدقيق على أسراره ولطائفه المستكنة فى دقائق صنعته ، ثم لابد أن تكون واعية لمعرفة طبقات هذه الأسرار ، واللطائف ، وأن منها ما يعلو بعضه بعضا غزارة ورحابة ، وأنها هى الفصل القاطع فى باب المفاضلة .

وكان عبد القاهر يرى أن شعر البحترى ــ وهو رأس المحدثين ــ تتراءى فيه هذه الشذرات البارعة من أحوال الأوضاع اللغوية ، جارية على سليقتها ، واقعة مواقعها الثَّرَّة وفق الأغراض والمقاصد ، ولكنها لا تتكاثر تكاثرا يملأ النفس ، وإنما تجدك فى حاجة إلى مدارسة كثير من شعره حتى تقع على ما يقضى له بالبراعة فى هذا الباب .

وهناك من الشعر ما ترى هذه الأحوال تتوافد عليك وتهجم ، وتملأ قلبك ، وعقلك ، حتى تعرف من البيت الواحد مكان الرجل من الفضل .

قال عبد القاهر :

« واعلم أن من الكلام ما أنت ترى المزية فى نظمه والحسن كالأجزاء من الصِّبْغ تتلاحق ، ويَنْضَمُّ بعضها إلى بعض حتى تكثر فى العين ، فأنت لذلك لا تكبر شأن صاحبه ولا تقضى له بالحذق والأستاذية ، وسَعَةِ الذَّرْع ، وشِدَّة المُنَّة حتى تستوفى القطعة ، وتأتى على عِدَّة أبيات وذلك ما كان من الشعر ما أنشدتك من أبيات البحترى » ـ وقد أنشد للبحترى ما تواصفوه بالحسن ، وتشاهدوا له بالفضل ـ ثم قال :

« ومنه ما أنت ترى الحسن يهجم عليك منه دَفْعة ، ويأتيك منه ما يملأ العين غرابة ، حتى تعرف من البيت الواحد مكان الرجل من الفضل ، وموضعه من الحِذْق ، وتشهد له بفضل المُنَّة ، وطول الباع ، وحتى تعلم ان لم تعلم القائل أنه من قِبَلِ شاعر فحل ، وأنه خرج من تحت يد صَنَاع ، وذلك ما إذا أنشدته وضعت فيه اليد على شىء فقلت هذا هذا ، وما كان كذلك فهو الشعر الشاعر ، والكلام الفاخر ، والنمط العالى الشريف ، والذى لا تجده إلا فى شعر الفحول البُذَّل ، ثم المطبوعين الذين يُلهمون القول إلهاما » [٢].

وأحسب أن هذا الكلام البارع من هذا العالم الجليل يصف الفرق بين الشعر الجاهلى وشعر المحدثين ، وأن الجاهليين هم المقصودون بقوله : « والذى لا تجده الا فى شعر الفحول البُذَّل ، ثم المطبوعين ... » وأن الشعر الجاهلى هو المقصود بقوله : « الشعر الشاعر ، والكلام الفاخر ، والنمط العالى » .

وكان الباقلانى يقول فى الفصل بين الشعر الجاهلى وشعر العصور التى تلته إنه فصل « لا يشتبه على ذى بصيرة ، ولا يَخِيلُ عند أخى معرفة » [٣] والبصيرة ، والمعرفة المتاحة لنا الآن هى تفتيش الكلام ، وتقليبه ، واستخراج الأحوال اللفظية ، والتركيبية المفصحة عن سرائر النفوس .

---

(٢) دلائل الاعجاز ص ٧٠

(٣) اعجاز القرآن ص ١٢٥

ومن فضول الكلام أن نشير إلى أن خصوبة هـذه الأحوال اللغـوية ليس منبعها الفم ، وإنما منبعها العقل الحى ، والقلب الحساس ، الذى هو منبع معانيها النبيلة ، وأحوالها الشريفة ، لأنه لا أناقة فى صياغة يطرحها قلب جامد ، أو ترمى بها نفس خاوية ، والبـراعة اللفظيـة وحـدها ، لا تقـدم ولا تؤخر ، لأننا قلنا ان هذه الأحوال اللغوية لا قيمة لها إلا بمقدار ما تفصح به ، وتبين عنه •

وعبد القاهر يعـلم أن كل كـلام عربى مؤسس على أوضـاع لغـوية لا محالة ، إلا أنها لا يعتد بها ما لم تكن قد عبّئت بما فى صدر قائلها ، ومالم تكن قد أفصحت عن الغرض الذى يؤم ، والمعنى الذى يروم •

قلنا إن الباقلانى يعـلم أن البحترى إنما يوازن بطبقتـه كأبى تمـام وابن الرومى ، وأنه لا يوازن بامرىء القيس ، وأن الفروق الكائنة بين شعر العصور المختلفة والتى نقع عليها بالمدارسة والمراجعة فروق عزيزة ، وبعيدة ، وإنما تستجيب لمن « ينقدون الحروف ، ويعـرفون الصروف » [٤] وقـد اكتفى الباقلانى بأمثال هذه الإشارات الفارقة بين الشعر الجاهلى وغيره ، وكان لو تكلم لأفاد ، وكان يفضل البحـترى على طبقتـه لحسـن عبارته « وسلاسة كلامه ، وعذوبة ألفاظه ، وقلة تفقده » [٥] •

وكان نقده لقصيدة البحترى كنقده لقصيدة امرىء القيس مـن حيث مبله على الشعر ، وتكديره صفوه ، وبجانب هذا كانت له اشارات دقيقة ، ووقفات عند روائع البحترى ، يعجب بها ويملأ النفس منها ، ثم يذكر أنها مع ما فيها من هذا الحسن إلا أنها منطوية على جهات من الفساد هى كـذا وكذا إلى آخر ما قال •

وكانت وقفته مع ما يستجيده من شعر البحترى أطول من وقفته مـع ما يسـتجيده من كلام امـرىء القيس ، ومرجـع ذلك إلى أن لشـعر امرىء القيس مكانا عتيدا فى نفوس أهل الأدب فأراد أن يلفت إلى ما فيه ، لما رأى أهل الضلالة يوازنون القرآن بالمستجاد من كلام الناس ••

---

(٤) اعجاز القرآن ص ٢٤٣ (٥) اعجاز القرآن ص ٢٤٣

وقد بدأ حديثه فى نقد البحترى بالإشارة إلى أنه أراد بتقديم نقد هذه القصيدة أن يثْرى المادة النقدية عند قارىء كتابه ، وأن يزيد بذلك بصيرته جلاء ، وخبرته ثراء ، ووسائله شحذا ، ودقة ، وفطنـة ، وأنه تخـير لذلك القصيدة التى هى أميرة شعر البحترى لأن البحترى نفسه فضلها على شعره، وهى قصيدته :

أهلا بذلكم الخيال المُقْبِل فعل الذى نهواه أو لم يَفْعل

لأن الذى يثرى الدارس هو النقد الدائر حول الشعر المستجاد .

قال الباقلانى :

« ونحن نعمد إلى بعض قصائد البحترى فنتكلم عليها ، كما تكلمنا على قصيدة امرىء القيس ، ليزداد الناظر فى كتابنا بصيرة ، ويستخلص من سر المعرفة سريرة ، ويعلم كيف تكون الموازنة ؟ وكيف تقع المشابهة والمقاربة ، ونجعل تلك القصيدة التى نذكرها أجود شعره ، سمعت الصاحب إسماعيل ابن عباد يقول : سمعت أبا الفضل بن العميد يقـول : سمعت أبا مسـلم الرُّسْتُمِىّ يقول : سمعت البحترى يذكر أن أجود شِعْرٍ قاله :

* أهْلاً بذلكمُ الخَيالِ المُقْبِلِ *

قال : وسمعت أبا الفضل بن العميد يقول : أجود شعره هو قوله :

* فى الشَّيْبِ زجْـرٌ له لو كان ينزجـر *

قال : وسئلت عن ذلك ، فقلت : البحترى أعرف بشعر نفسه من غيره »(٦)

وسوف نكتفى بعرض بعض نماذج من نقده ، مثيرين حولها شيئاً مما يبدو لنا فيها .

١ ــ قال البحترى :

اهـــلا بذلِكمُ الخيـــالِ المُقْبِـــلِ
فَعَـــلَ الذى نهـــواه أو يفْعَـــلِ

(٦) اعجاز القرآن ص ٢١٩.

بَرْقٌ سَرَى فى بَطْنِ وجَرَّة فاهْتَدَتْ
بسَنَاه أعناقُ الرِّكاب الضُّلَّلِ

علق الباقلانى على البيت الأول بقوله : « البيت الأول فى قوله : « ذلكم الخيال » ثقل روح ، وتطويل وحشو ، وغيره أصلح له ، وأخف منه قول الصنوبرى :

أهلا بذاك الزَّور من زَوْرِ
شمس بدت فى فلك الدَّوْرِ

وعذوبة الشعر تذهب بزيادة حرف ، ونقصان حرف ، فيصير إلى الكزازة وتعود ملاحته بذلك ملوحة ، وفصاحته عِيًّا ، وبراعته تكلفا ، وسلامته تعسفا ، وملاسته تَلَوِّيًا ، وتَعَقُّدًا ، فهذا فصل » (٧) .

وقوله : « وعذوبة الشعر تذهب ... » إلى آخره ، كلام مفيد جدا ، ونافذ إلى طبع الشعر ، وفرط رهافته ، ودقة ميزانه ، إلا أن تفضيله بيت الصنوبرى على بيت البحترى ليس كما قال ، ودونك ما قاله الأستاذ سيد صقر فى ذلك : « ولست أشك فى أن الباقلانى حاد عن جادة الصواب عندما حكم بأن بيت الصنوبرى أخف من بيت البحترى ، وغنى عن البيان أن بيت الصنوبرى ثقيل بالغ الثقل ، وحسبه أن يجتمع فى شطره الأول ، « الزَّوْر من زَوْر » وأن يكون فى شطره الثانى كلمة « الدَّوْر » ليأخذ سبيله إلى مستقره فى حضيض الشعر الأوهد » (٨) .

وحسب بيت الصنوبرى هذا ، ونعود لنكمل ما قاله الباقلانى فى نقد البيت الأول حتى تكون مناقشتنا شاملة .

قال : « وفيه شىء آخر وهو أن هذا الخطاب إنما يستقيم مهما خوطب به الخيال حال اقباله ، فأما أن يحكى الحال التى كانت وسلفت على هذه العيادة ، ففيه عهدة ، وفى تركيب الكلام عن هذا المعنى عقدة ، وهو لبراعته وحذقه فى هذه الصنعة ، يعلق نحو هذا الكلام ولا ينظر فى عواقبه ، لأن ملاحة قوله تغطى على عيون الناظرين فيه نحو هذه الأمور » (٩) .

---

(٧) اعجاز القرآن ص ٢١٩ ، ٢٢٠ (٨) مقدمة اعجاز القرآن ص ٨٠
(٩) اعجاز القرآن ص ٢٢٠

ولا أرى للباقلانى فى هذا النقد الأخير وجها ، لأن أكثر الشعر قائم على حكاية الحال التى كانت وسلفت ، وإنما يستحضر الشاعر صوره بكل ما يحيط بها من أحوال ومشاعر ، ومن غير الإنصاف أن نقول له : لا يجوز أن تقول للخيال أهلا إلا حال إقباله ، ثم ما معنى اقبال الخيال ، أليس هو حضوره عند الشاعر ، وفى خياله ؟ والخيال هنا له حضور لا ريب فيه ، بل هو حضور وإقبال دائم دوام هذا البيت وهذا حسبنا .

ثم إن الباقلانى ، وهو من هو ـ ذكر أن هذه القصيدة أحسن شعر البحترى بشهادة البحترى نفسه ، وان كان أبو الفضل بن العميد نازع البحترى فى هذا الرأى وذكر أن أفضل شعر البحترى « وفى الشيب زجر له لو كان ينزجر » وكان من نقادنا من يرى أنه أعرف بشعر الشاعر من الشاعر نفسه ، وكان من شعرائنا أيضا من يرى أن أهل البصر باللغة والشعر أعرف بالشعر من أصحابه كما كان يقول المتنبى فى ابن جنى وأنه أعرف بشعر المتنبى من المتنبى نفسه ، والمهم أن هذا مطلع قصيدة هى أفضل شعر البحترى .

وإذا كان البحترى يذكرها بهذا المطلع : « أهلا بذلكم الخيال » فهل يمكن أن يكون هذا الخطاب جرى على ما لا يستقيم ، ولم يفطن إليه البحترى ؟ وهل يمكن أن يفلت من أذن البحترى نشاز فى لحنه ، وثقل يحبس انسياب نغمه ؟ ومطالع القصائد مظنة المراجعة ، والتصفية والصقل حتى يخلص المطلع ويكون قادراً على لفت السامع ، وإمالته ، وإعداده ، وتهيئته ، والبحترى هنا يقيم مخاطبة الخيال مقام ذكر الديار الذى هو فى حقيقته لحن مقتدر شاج ، يستفتح به الشعراء ، ويستجاش به الحنين ، وقد فطن البحترى حين وضع مخاطبة الخيال موضع ذكر الديار إلى أمر مهم ، فذكر البرق ، وبطن وجرة ، والركاب الضُّلَّل ، فانتزع بذلك مشهدا بَدَوِيًّا خالِصاً لمطلع قصيدته ، وكأنه أعاد المطلع الأول بوجه آخر ، وجمع فيه عناصر فى غاية الثراء وغاية الإثارة ، ـ الخيال ، والبرق ، وبطن وجرة ، والركاب الضُّلَّل ، وهى عناصر كما ترى تتلاحم ، وتتشارب ، لأنها تمثل رحلة كاملة ـ ولا تزال الرحلة من العناصر الشعرية الخصبة وقد أغرم بها أبناء عصرنا فرحلوا على أجنحة المشاعر ، أو أشرعة الخواطر ، أو أبحروا فى بطون

الكلمات ـ ثم فى هذه العناصر التّيه والحيرة ، والتسكع ، ثم الاهتداء ، ثم إنه اهتداء مصدره وَهْمٌ من خيال سرى فأضاء ، وكأنه وحْىٌ بنفس مُلْتَاعةٍ حائرةٍ تبحث عن سراب •

وكأن أعناق الركاب الضُّلَّلِ هنا مشيرة إلى التوق الحارق الباحث عن مخرج من ظلمة اليأس ، ـ وسنا برق الخيال هذا ، هو الشاطىء الذى يجسد الأمل الكذوب حين تنسحق النفوس فى ظلمة داكنة من الضياع •

ولا تظنَّنَّ أنني بعيد عن الدلالة القريبة لهذا المطلع ، فكلامنا قريب جدا منه ، وهذا الابتداء البهج الجذلان « أهلا بذلكم الخيال » فى حقيقته حفاوة نفس ملتاعة تائهة بأمل خادع كذوب ، أليس حفاوة بالخيال ؟ وهروبا إليه ؟ واحتضاناً لوهم ؟

ثم إننى قلت ان البحترى أقام هذا مقام ذكر الديار ، وهذا لا ريب فيه ، وذكر الديار مقام شجن ولوعة والبحترى هو الذى يقول :

* ان الهَوَى مُلْقىً على تلك الرسوم الهُمَّدِ *

ويقول أيضا :

دِمَنٌ موائلُ كالنجوم فإن عَفَتْ
فبأى نجم فى الصبابة نهتدى

فلسنا إذن مبعدين حينما نستخرج من هذا المطلع تلك الأحوال الشبيهة، وظنى أن حفاوة البحترى بقصيدته هذه ـ وهذا المطلع غرتها ـ إنما يرجع إلى أنه أضمر فيه الذى قلناه ، وأجل من الذى قلناه ، وانظر الى سخاء الأبيات وكيف تزخر بالصور الكريمة الحية •

ثم انظر إلى تلك الصورة الرائعة التى استطاع أن يستخرجها من الألفاظ بتحول طفيف فى الإسناد ، حين نقل إسناد الاهتداء عن الركاب إلى أعناقها ، فقال : « اهتدت بسناه أعناق الركاب الضُّلَّلِ » ولو قال:فاهتدت بسناه الركاب لم يكن شيئاً ، ثم كيف أومأ الى وضاءة هذه الصاحبة ، ولألائها ، حين استخرج من البرق كلمة « السنا » وقدمها مقحمة بين الفعل وفاعله ، وقال : « فاهتدت بسناه » فاهتدت به ، لم يكن كالذى قال •

قال الباقلانى معلقا على البيت الثانى :

بَرْقٌ سَرَى فى بَطْنٍ وجَرْةَ فاهْتَدَتْ
بسَنَاه أعناقُ الرِّكاب الضُّلَّلِ

« فأما بيته الثانى فهو عظيم الموقع فى البهجة ، وبديع المأخذ حسن الرواء ، أنيق المنظر ، والمسمع ، يملأ القلب والفهم ، ويُفرح الخاطر ، وتسرى بشاشته فى العروق ، وكان البحترى يسمى نحو هذه الأبيات عروق الذهب ، وفى نحوه ما يدل على براعته فى الصناعة وحذقه فى البلاغة » .

وهذا كلام ماتع الدلالة ، ومنبىء عن احساس عميق ، وجليل بعمق هذا الشعر ، وجلاله ، انظر إلى قوله : يملأ الفهم ، ويملأ القلب ، وما معنى أنه عروق الذهب إلا أنها تزخر بكرائم المعانى كما يزخر العرق الكريم ، وأستكثر أن يكون هذا الوصف الجليل وصفا للدلالات الجاثمة على متون الكلمات ، وإنما وراءه احساس بالمعانى المضمرة فى باطر الشعر ، والصور المائرة وراء القشرة الظاهرة — يعنى ما يعبر عنه علماؤنا بالمرامى والمغازى ، وما وراء الوحى والإشارة .

ثم إن الباقلانى قد علق على هذه الأبيات تعليقا آخر ذكر فيه أشياء متضاربة فقد عابه بالغلو لأنه جعل الخيال كالبرق لإشراقه فى مسراه ، وأنه يضىء ما مَرَّ حوله ، وينوِّر ما مَرَّ به » (١٠) .

ثم عابه لأنه ذكر « بطن وجرة » « وفى ذكره خلل لأن النور القليل يؤثر فى بطون الأرض ، وما اطمأن منها » (١١) .

وهذان لا يلتقيان ، فلا يصح أن يُعاب البحترى بالغلو لأنه زعم أن الخيال ينور ، ثم يعاب بالتقصير لأنه ذكر أنه أضاء بطن وجرة فحسب ، وبطون الأودية مما يُنوِّرها النور القليل ، وبطن وجرة مما يتبدى به شعر البحترى — أى تجرى فيه به عناصر بدوية وهو حسن جدا واشراقة الخيال المنوِّرة ليس شيئاً ابتدعه البحترى وإنما هو استمداد من انبثاق النور الحِسِّى من وضاءة الوجوه وشرف الأحساب ، وهو شائع جدا .

(١٠) اعجاز القرآن ص ٢٢١

(١١) المرجع السابق .

قال أبو الطَّمَحَان القَيْنى :

أضاءَتْ لَهم أحْسَابُهم ووجوهُهم
دُجَى الليل حتى نظَّم الجَزْع ثاقبُه

واهتداء الركاب الضلل يكفيه قليل من السنا ، بخلاف أن ينظم الجَزْع ثاقبه ، فإنه فى حاجة إلى ضوء ساطع .

ولما كان أبو الطمحان يذكر الأحساب والأنساب جعل ضياء وجوههم منيرا لمن ينظم عقد المساعى والفعال ، ولما كان البحترى يذكر خيال الصاحبة، جعل سناه يهدى أعناق الركاب الضلل التى كأنها باحثة عن الأحبة ، وعلاقة الرحلة بالنسيب غير خافية .

وكان آخر ما علقه الباقلانى على هذين البيتين اهدارا لكل ما فيهما من معان وصور ، لأنه جعلهما من الشعر الذى حلى لفظه ، وقلت فوائده،وقرنهما بالأبيات المنسوبة إلى كثير « ولما قضينا من منى كل حاجة » وهى بحق أشبه بهما .

ولا أجد فى القصيدة ما يفضلهما مع كثرة روائعها .

قال الباقلانى : « وهذا من الشعر الحسن الذى يحلو لفظه ، وتقل فوائده ، كقول القائل :

ولمَّا قضينا من منى كل حاجة
ومَسَّح بالأركان من هو ماسِحُ

وشُدَّت على حُدْب المَهَارى رحالُنا
ولا يَنْظرُ الغادى الذى هو رائح

أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا
وسالت بأعناق المطىّ الأباطح

هذه ألفاظ بديعة المطالع ، والمقاطع ، حلوة المجانى والمواقع ، قليلة المعانى والفوائد » [١٢] .

---

(١٢) اعجاز القرآن ص ٢٢٢

ولم يتسق هذا عندى مع ما قاله عن الديباجة والعذوبة ، وماء الشعر ، وأنه لحفاوته بهذه الأحوال فى الشعر يفضل شعر البحترى ، وهذه الأبيات التى أفرغها إلا من حلاوة اللفظ فيها الديباجة والعذوبة وماء الشعر ، وكلامه فيها مأخوذ من كلام ابن قتيبة ولا أعرف لابن قتيبة كلاما أضعف من كلامه فى هذه الأبيات .

وقد فطن أبو الفتح بن جنى إلى ما فى هذه الأبيات وأراد أن ينصفها من ميل ابن قتيبة ، بل وأراد أن يهدم ما هو أوسع من ذلك وهو أن يقال إن فى كلام العرب كلاما حلى لفظه ، وقلت فائدته وهذا موقف نقدى رائع ، وباكر ، ولو التفت إليه كثير من كتابنا لراجعوا كثيرا مما قالوه فى تاريخ النقد ، وكان أبو الفتح أعلم ببلاغة الشعر ونقده ، من كثير من المشهورين فى هذا الباب لأنه فقيه فى خصائص اللسان وطرائق تأتّيه . وكان المتنبى مع ركانة علمه فى هذا الشأن يقول لمن يسألونه عن بعض معانيه : « عليكم بالشيخ الأعور ابن جنى فسلوه فإنه يقول ما أردت وما لم أرد » وقد علق شيخنا محمد على النجار رحمه الله على ذلك بقوله : « فقد يقع له — ابن جنى — من المعانى ما لم يقع لقائله » [١٣] .

والذى يقع له من معانى الشعر ما لم يقع لقائله يكون من المتقدمين فى هذا الباب .

وسوف أذكر ما قاله ابن جنى فى تحليل هذه الأبيات لأهميته ولأثره فيما كتبه الكاتبون بعده فى هذه الأبيات وخاصة عبد القاهر الذى كان يطول نظره فيما كتبه أبو الفتح .

قال أبو الفتح ، وهو يشرح أصلا مهما فى لسان العرب ، ويبين أن عنايتهم بألفاظهم وتحسينها ، وتثقيفها ، وترقيقها ، وصقلها ، ليس مَرَدّه إلى الألفاظ ، وإنما إلى المعانى المعبَّر عنها بالألفاظ .

« فإذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظها ، وحسنوها ، وحَمَوْا حواشيها وهذّبوها وصقلوا غروبها وأرهفوها ، فلا تريَنّ أن العناية إذ ذاك إنما هى

---

(١٣) ينظر مقدمة الخصائص ص ٢١

بالألفاظ ، بل هى عندنا ــ خدمة منهم للمعانى ، وتنويه بها ، وتشريف منها » (١٤) .

وكأن أبا الفتح قد فطن إلى أن قوله هذا يحتاج إلى بيان مراده بالمعانى هل هى الحكمة الراشدة ، والأدب العالى ؟ أم أنه تلك المعانى الكائنة فى أحوال الصياغة ، وطرائق النسق ؟ ــ أعنى ما سماه عبد القاهر بعد ذلك أحوال المعانى وهيآتها ، وأشكالها ، التى قامت عليها فى نفوس من أحسوها والتى ترى شعر الكبار زاخرا بها ، والتى هى جوهر الشعر وبها يتفاضل والتى تكون فى شعر الجاهليين على حال يميزها .

أراد أبو الفتح أن يشرح هذا فجعل الأبيات المنسوبة إلى « كُثَيِّر » سبيلا إلى ما أراد .

قال : « فإن قلت فإنا نجد من ألفاظهم ما قد نمّقوه ، وزخرفوه ، ووشّوه ، ودبجّوه ، ولسنا نجد مع ذلك تحته معنى شريفا ، بل لا نجده قصداً ولا مقاربا ، ألا ترى إلى قوله :

ولما قضينا من منى كل حاجة
ومسّح بالأركان من هو ماسِحُ

أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا
وسالت بأعناق المطىّ الأباطحُ

فقد ترى إلى علو هذا اللفظ ومائه ، وصقاله وتلامح أنحائه ، ومعناه مع هذا ما تحسّه وتراه ، إنما هو لما فرغنا مع الحج ركبنا الطريق راجعين ، وتحدثنا على ظهور الإبل ، ولهذا نظائر كثيرة شريفة الألفاظ رفيعتها ، مشروفة المعانى خفيضتها ..

قيل : هذا موضع قد سبق إلى التعلق به من لم ينعم النظر فيه ، ولا رأى ما رآه القوم منه ، وإنما ذلك اجفاء طبع الناظر ، وخفاء غرض الناطق » (١٥)

انظر إلى قوله : « ولا رأى ما رآه القوم » ثم انظر فى قوله : « وخفاء

---

(١٤) الخصائص جـ ١ ص ٢١٧

(١٥) الخصائص جـ ١ ص ٢١٧ ، ٢١٨

غرض الناطق » واعلم أن ابن جنى هنا لا يعارض رأيا فى هذه الأبيات وإنما يعارض طريقة فى فهم الشعر ، تسلك فيه سبيل من لم ينعم النظر ، ولم يتخذ من طريقة القوم فى فهم الشعر مذهبا ، ولم تفطن لخفايا ما أضمره الناطق ، ثم هى طريقة من جفا طبعه ووقف عند المدلول السطحى الذى يفهمه العامة .

ويدعو أبو الفتح إلى ضرورة سبر أغوار الشعر ، والتعرف على الينابيع الغائرة فى هذه الأغوار والبصر بالحركة الداخلية التى تمور هناك بعيدا عن هذه السطوح والتى هى جملة الأحوال والهواجس والمشاعر والرؤى والتى من الممكن أن يكون بعضها قد رمى به الشاعر وهو غافل عنه ثم يستخرجه الدارس الخبير على حد ما جاء فى خبر أبى الطيب وأن أبا الفتح يقول فى شعره ما أراده أبو الطيب وما لم يرده .

هذا النص يضع علامة بارزة لا يجوز إغفالها فى تاريخ نقد الشعر ، ويشق للناقد طريقا فى باطن الشعر ، ويحذره من السير على سطحه ، ويدفعه إلى النظر فى هذه الحبوات المتناغية الدقيقة الوضيئة المتوارية وراء الأقنعة الظاهرة من الدلالات الجهيرة للكلام .

هذه معانى الشعر ، وهى كامنة فى أعطاف الكلمات ، ومضمرة فى أحشائها وأحوالها ، ويعرفها قوم قد هدوا إليها ، ودُلّوا عليها ، وبهذا أقول إن هذا الموقف الذى لم نعطه حقه من المراجعة حدد الطريق الذى نبغ فيه عبد القاهر بعد ذلك ، وكان عبد القاهر من الطبقة التى سمعت ممن سمعوا من أبى الفتح ، قال أبو الفتح يشرح طريق السير فى شعاب الشعر :

« فى قوله : « كل حاجة » ما يفيد منه أهل النسيب والرقة ، وذو الأهواء والمقة ، ما لا يفيده غيرهم ، ولا يشاركهم فيه من ليس منهم ، ألا ترى أن من حوائج « مِنىً » أشياء كثيرة ، غير ما الظاهر عليه ، والمعتاد فيه سواها ، لأن منها التلاقى ، ومنها التشاكى ، ومنها التخلى ، إلى غير ذلك مما هو تالٍ له ، ومعقود الكون به ، وكأنه صانع عن هذا الموضع الذى أومأ إليه ، وعقد غرضه عليه ، بقوله فى آخر البيت : « وَمَسَّحَ بالأركان مَنْ هُوَ ماسحُ » ..

أى إنما كانت حوائجنا التى قضيناها ، وآرابنا التى أنضيناها من هذا النحو الذى هو مسح الأركان ، وما هو لاحق به ، وجار فى القربة من الله مجراه ، أى لم يتعد هذا القدر المذكور إلى ما يحتمله أول البيت من التعريض الجارى مجرى التصريح » (١٦) .

ابن جنى هنا يستخرج من تحت لفظة : « كل حاجة » الغرض الذى عقد الشاعر عليه كلامه ، ويفطن الى دهائه ومحاولته اخفاء هذا الغرض وتضليلنا عنه ، بذكر الطواف ومسح الأركان .

ولم يحمل عبد القاهر « كل حاجة » على هذا المعنى الذى يفيده منه أهل النسيب ، وإنما فسره بقضاء المناسك بأجمعها ، وربما نظر أبو الفتح ، إلى قائل هذا الشعر وهو كُثَيِّر ، أو المضرَّب بن كعب ، أو يزيد بن الطثرية ، وثلاثتهم من ذوى المقة .

وهذه الحاجات فى مجامع الحج ليست غريبة على الشعر ، وليست مشهورة فقط فى شعر ابن أبى ربيعة ، وانما عند كثير من الشعراء من العشاق وغيرهم ، وقد قالت الخرقاء للمفضل الضبى لما نزل بيتها : هل حججت ؟ فقال لها : غير مرة ، فقالت : فما منعك من زيارتى ؟ أما علمت أنى مَنْسَك من مناسك الحج ؟ قال لها : وكيف ذلك ؟ قالت : أما سمعت قول عمك ذى الرمة :

تَمَامُ الحَجِّ أنْ تَقِفَ المَطَايا
على خرقاء واضعةَ اللِّثَامِ

انظر « تمام الحج » و « وضع اللثام » وليس من وضع اللثام عن الحقيقة وانبلاج جوهرها بعد الرحلة إليها كما يقول الرمزيون .

قال أبو الفتح : « وأما البيت الثانى فإن فيه :

* أخَذْنَا بأطراف الأحاديث بيننا *

وفى هذا ما أذكره لتراه فتعجب ممن عَجِبَ منه ، ووضع من معناه .

---

(١٦) المرجع السابق .

وذلك أنه لو قال : أخذنا فى أحاديثنا ، ونحو ذلك ، لكان فيه معنى يكبره أهل النسيب ، وتعنوا له ميعة الماضى الصليب ـ أراد القوى والعزم الشديد الذى ليس من أهل الصبوة ، وهذه مبالغة فى بيان أثره ـ وذلك أنهم قد شاع عنهم ، واتسع فى محاوراتهم ، علو قدر الحديث بين الأليفين ، والفكاهة بين شمل المتواصلين ، ألا ترى إلى قول الهذلى :

وإن حديثاً منك ـ لو تعلمينه ـ
جَنَى النحل فى ألبان عوذٍ مطافل

وقال آخر :

وحديثها كالغيث يسمعه
راعى سنين تتابعت جدْبا

فأصاخ يرجو أن يكون حياً
ويقول من فرحٍ هَيَا ربَّا

وقال الآخر :

وحَدَّثْتَنى يا سَعْدُ عنها فزِدْتَنى
جُنُونا فزدنى من حديثك يا سعدُ

وقال المولد :

وحديثها السِّحْرُ الحلال لو أنه
لَمْ يَجْنِ قَتْلَ المُسْلِم المتحرز

الأبيات الثلاثة ، فإذا كان قدر الحديث ـ مرسلا ـ عندهم هذا على ما ترى فكيف به إذا قيده بقوله : « بأطراف الأحاديث » وذلك أن فى قوله: « أطراف الأحاديث » وحيا خفيا ، ورمزا حلوا ، ألا ترى أنه يريد بأطرافها ما يتعاطاه المحبون ، ويتفاوضه ذوو الصبابة المتيمون ، من التعريض والتلويح، والإيماء دون التصريح ، وذلك أحلى وأدمث ، وأغزل وأنسب ، من أن يكون مشافهة وكشفا ، ومصارحة وجهرا ، وإذا كان كذلك فمعنى هذين البيتين

أعلى عندهم ، وأشد تقدما فى نفوسهم ، من لفظهما ، وإن عذب موقعه ، وأرق له مستمعه » (١٧) .

وهذا قريب من قول عبد القاهر : « دل بلفظ « الأطراف » على ما هو من عادة المتظرفين من الإشارة ، والتلويح ، والرمز ، والإيحاء ، وأنبأ بذلك عن طيب النفوس ، وقوة النشاط ، وفضل الاغتباط » وكأن كلام عبد القاهر مأخوذ من كلام أبى الفتح ، إلا أن الشيخ الإمام وجّه الكلام على ما يكون حال الأوبة إلى الأوطان بعد قضاء الأوطار وقد صرفه أبو الفتح على ما يكون من ذوى الصبابة المتيمين ، وكأن الشيخين يقدمان هذين المعنيين المختلفين دليلا آخر على خصوبة هذه الأبيات واتساع معانيها ، على عكس ما قال ابن قتيبة ، ثم ان كل واحد منهما أقام الأبيات على وجه غير الذى يقيمه الآخر ، وكأن الأبيات تتعدد أو تتنوع بتعدد وتنوع النظر إليها .

وربما لا يتأتى الترجيح بسهولة ، فإذا رشح كلام عبد القاهر ذكر « منى » والطواف والمسح بالأركان ، والركب النازح من المطارح البعيدة إلى البيت العتيق تهوى بهم أفئدتهم ، فإنه يرشّح كلام أبى الفتح ما ذكرناه من أن الشعر ذكر الحجيج من مواطن التلاقى والتشاكى ، حتى صارت الخرقاء منسكا فى شعر ذى الرمة . ثم إن الشاعر أومأ إيماءة أخرى ، لا أدرى مدى الإصابة فى الاشارة اليها ، وهى أنه قال : « ومسح بالأركان من هو ماسح » ولم يقل ومسحنا بالأركان كما قال : « قضينا من منى كل حاجة » فأسند قضاء الحاجات إلى الركب ، وأسند مسح الأركان الى من هو ماسح وهناك فرق بين الكلامين ، كما تقول : قضينا من هذا البلد أوطارنا ، وزار دار فلان من هو زائرها ، الثانى فيه ضرب من التخصيص وكأن قضاء الأوطار عام ، وزيارة دار فلان خاص بمن هو زائرها .

* * *

٢ ــ قال البحترى :

من غَادَةٍ مُنِعَتْ وتَمْنَعُ نَيْلَها
فَلَوَ أنَّها بُذِلَتْ لَنَا لم تَبْذُلِ

---

(١٧) الخصائص جـ ١ ص ٢٢٠

كالبدْرِ غـير مُخَيَّلٍ والغُصْنِ غيْـــ
ــرَ ، مُمَيَّلٍ والدِّعْص غـير مُهَيَّــل

قال الباقلانى : « البيت الأول على ما تكلف فيه من المطابقة ، وتجشم الصنعة ، ألفاظه أوفر من معانيه ، وكلماته أكثر من فوائدة ، وتعلم أن القصد وضع العبارات فى مثله ، ولو قال: هى مسنوعة مانعة كان ينوب عن تطويله ، وتكثيره الكلام وتهويله » (١٨) .

وهذا الكلام كأنه استمرار للفكرة التى بنى الباقلانى عليها نقده لأبيات «كثير» ، وهى استخلاص المعنى العام الظاهر ، من بيت الشعر ، ووضعه فى ميزان الرأى على أنه هو الشعر ، والمعنى العام هو : « أنها ممنوعة مانعة » .

وأقطع أن الشعر عند الباقلانى لا يؤخذ هــذا المأخــذ ، لأن الباقلانى كثيرا ما يدعو إلى التأمل ، والنظر فى الشعر بسكون طائر وخفض جنــاح ، والتقاط هذه الدلالات السطحية لا تحتاج إلى تأمل ، ثم انه كثيرا ما وصف دخائل الشعر ، ومكوناته الدقيقة التى ينماز بها عن غيره ، ولهذا حين نطرح شيئا كهذا الذى فى هذا البيت من كلام الباقلانى لا يجــوز أن يُظن أننــا نقارب رأيه فى نقد الشعر .

وفرق كبير بين قول البحترى ، وقولنا : « هى ممنوعة مانعة » وقد قال عبد القاهر إن قول المتنبى : « وتأبى الطباع على الناقل » من حر الشعر ، وقولنا : الطبع لا يتغيَّر من كلام العامة ، فالشعر هو البنية التى أقامها الشاعر، وحين ندخل فيها تغييرا ما نكــون بذلك قد هدمناها ، وصرنا إلى غيرها ، وقولنا : « هى مسنوعة مانعة » كلام تحت كل لسان ، أما قول البحتــرى فهو شعر لا يقوله إلا من كان فى طبقته .

وانظر كيف بدأ الحديث عنها بذكر « الغَيَد » وهو شــارة النَّعْمــة والرِّقه والصون ، والغادة هى الناعمة البينة الغَيَد .

وتأمل كيف انتقل الكلام إلى وصف صونها ، وعفافها وكيف سلك سبيله فى بيان ذلك ، فقال « مُنعت » وأشار بذلك إلى من حولها من أهل بيتهــا

---

(١٨) اعجاز القرآن ص ٢٢٢ ، ٢٢٣

وعشيرتها ، وأنهم أهل حفاظ ومنعة ثم قال : « وتمنع نيلها » فانتقل الكلام إلى ذات نفس الغيداء لأن صونها وعفافها لا يجوز أن يكون أمرا جاءها من خارج نفسها ، نعم •• إن من تمامه أن تكون هذه الخلال خلال الأهل والعشيرة ، لأن شرف النفوس يجرى مع كرم العروق •

ثم ان الشاعر وقف عند هذا المعنى وأعطاه البيت كله ، وهو فى ذلك يترقى بالمعنى ، ويسمو به ، ويزيد فى تأصيله وتقريره ، ويفتّن فى الإبانة عنه، انظر إلى الجملة الخاصة بوصف منعة العشيرة لها ، تجدها كلمة واحدة « مُنِعت » ولما انتقل الكلام إلى وصف عفافها الذى هو خلقها ، طالت الجملة « وتمنع نيلها » وكأن الشاعر يريد أن يُسمع بها ، وانتقل إلى صيغة المضارع بعد الماضى فى الأولى مشيراً بذلك إلى أنه خلق يتجدد فى ذات نفسها، وكأنها تستمده من نبع فياض ، ثم انظر كيف رجع الكلام ونفى أن يكون صون رهطها لها مما له مدخل فى تصونها ، وحفاظها ، وكيف سلك إلى ذلك سبيلا من التوكيد لا تراه إلا فى حر الكلام « فلو أنها بذلت لنا لم تبذل » و « لو » هذه أكثر ما تكون لبيان امتناع جوابها لامتناع شرطها ، ولهذا عُرفت فى كلام المعربين بأنها حرف امتناع لامتناع ، كما فى قول الحماسى :

لو كنت من مازن لم تستبح إبلى
بنو اللقيطة من ذُهل بن شيبانا

الشاعر استبيحت إبله لأنه ليس من مازن وهذا معنى امتناع الامتناع •

وقد شرح غيره هذا المعنى فى قوله :

فلو كان حَمْدٌ يخلد الناس لم تمت
ولكن حمدَ الناس ليس بمخلدى

و « لو » فى قول البحترى مثل « لو » التى فى قوله تعالى :

« ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شىء قبلا ما كانوا ليؤمنوا » (١٩) ••

فالجواب هنا وهو عدم إيمانهم واقع ، وهذا الأسلوب أكّدَ أنه واقع

---

(١٩) الانعام : ١١١

لا محالة حتى ولو أنزل الله اليهم الملائكة وكلمهم الموتى ، ومثله قول عمر رضي الله عنه : « نعم العبد صهيب ، لو لم يخف الله لم يعصه » يعنى أنه لن يعص الله أبدا حتى ولو لم يخف من الله .

والبحترى يقول : « إنها لن تبذل نيلها ولو بذلها قومها ، وهذا كما ترى من حر الأساليب » .

وعلى هذا فى الترقى بالصفات والتسامى بها ، جاء البيت الثانى « كالبدر غير مُخَيَّلٍ » أى كالبدر نقيا من هذا الكلف ، « والغصن غير مُمَيَّلٍ »أى مستقيما ، « والدعص غير مُهَيَّلٍ » أى قائما .. والاستثناء فى هذا البيت ليس تعمدا للترصيع،وقول الباقلانى:ان التشبيه بالغصن والدعص إنما يُنظر فيه إلى استقامة الغصن ، وكون الدعص قائما غير منهال ، هو كما قال ، ولكن البحترى لم يرد مطلق التشبيه بالبدر والغصن ، والدعص ، لأن هذا التشبيه المرسل ، فيه أننا كأننا نحتفل بالمشبه وتتعمَّل له لنلحقه بالمشبه به ، للبون القائم بينهما ، أما التشبيه المشروط الذى جاء عليه هذا البيت ، ففيه أننا لا نلحق المشبه بالمشبه به إلا بعد تقييد وشرط ، وكأننا نشعر أن هنا غميزة فى المشبه به يجب ابعادها قبل أن نلحق به المشبه حتى لا يقع منها شىء على المشبه ، وهذا فرق دقيق فى الإبانة ، لو حققته وجدت المشبه كأنه يعلو فوق المشبه به من بعض جهاته ، وعلى هذا استحسنه أهل العلم .

ثم إن الترصيع وما يحدثه من قوة الإيقاع وتميز النغم ليس إلا زيادة كشف عن المعنى النابع من جوهر الشعر ، فهو ليس نغما منبعثا من الألفاظ وإنما هو رنين الفكرة الغائرة هناك وصدح جهير بها .

وكان البحترى ذا مقدرة بارعة فى تنغيم اللغة ، واستخراج زكى لحنها ، ثم توظيف ذلك فى الإبانة ، تأمل البيت الأول ، وكثرة ما جرى فيه من نون وتنوين وكيف أجرى هذا « غُنَّةً » طروبة بِنِعْمَتَها ، ومَنَعَتِها ؟

* * *

٣ ـ قال البحترى :

ما الحسنُ عندكِ يا سعادُ بمحسنٍ
فيما أتاه ولا الجمالُ بمُجْمِلِ

عـذل المشوق وإن من سيما الهوى
في حيث يجهله لجاج العذل

قال الباقلاني : « قوله في البيت الأول « عندك » حشو ، وليس بواقع ولا بديع ، وفيه كلفة .

والمعنى الذي قصده أنت تعلم أنه متكرر على لسان الشعرا ..

وفيه شيء آخر لأنه يذكر أن حسنها لم يحسن في تهييج وجده وتهييم قلبه ، وضد هذا المعنى هو الذي يميل إليه أهل الهوى والحب ، وبيت كشاجم أسلم من هذا ، وأبعد من الخلل ، وهو قوله :

بحياة حسنك أحسني وبحق من
جعل الجمال عليك وقفا أجملي »

أقول : وهذا المعنى غريب عن البيت ، بل وغريب عن الشعر في هذا الباب لأن الشاعر لا يقول لصاحبته إن حسنك لم يحسن حين هيج وجدي وتيم قلبي ، وإنما يقول لها :

فيا حبها زدني جوى كل ليلة
ويا سلوة الأيام موعدك القبر

وقد ذكر الاستاذ سيد صقر أن الباقلاني لم يصب في تحديد مراد الشاعر قال : « ويخيل إلى أن الباقلاني قد ضل عن معنى بيت البحتري ، إذ فهم أنه يذكر أن حسنها لم يحسن في تهييج وجده ، وتهييم قلبه ، وإني أفهم أن المعنى الذي أراغ اليه البحتري أن حسنها لم يحسن إليه ، بما يود الحبيب من حبيبه أن يحسن اليه به ، مما يمنع نفسه ، ويروى ظمأ حبه ، وأن جمالها لم يجمل بإصفاء المودة » [٢٠] . وهذا حق .

ومن الغريب أن يضع الباقلاني بيت كشاجم مع بيت البحتري في الميزان وأن يرى بيت كشاجم أسلم وأبعد من الخلل .

---

(٢٠) المقدمة ص ٨٤

وَنَحْتُ الكلام فى بيت البحترى غير نَحْتِه فى بيت كشاجم ، لأن البحترى يذكر أن حسنها نفسه لم يحسن ، وأن جمالها نفسه لم يُجمل ، أى لم يَصْنع جميلا ، والشاعر لم يطلب حسنا من سعاد وإنما كان يرجو الإحسان من حسنها والإجمال من جمالها .

وهذا مختلف تماما عن كلام كشاجم « وحياة حسنك أحسنى » لأنه كما ترى يستحلفها بحسنها أن تحسن إليه ، وهذا يشبه كلام العامة .

ثم تأتى كلمة « عندكِ » فى قول البحترى : « ما الحسن عندك يا سعاد » ومن الغريب أن يقول الباقلانى إنها حشو ، وهى معقد معنى البيت وانظر إلى الكلام فى غيبتها : « ما الحسن يا سعاد بمحسن» تجده كلاما عاما عن مطلق الحسن ، وقد أدرك الشاعر أهمية هذه الكلمة فوضعها موضعا يفصح فيه عن معنى جليل ، لأنه قدمها على متعلقها « بمحسن » ، فأفاد ذلك الاختصاص ، الذى هو محض معنى البيت ، لأن تحرير المعنى هو أن الحسن عندك خصوصا ليس بمحسن ، بخلاف الحسن عند غيرك فإنه قلما يضمن بالإحسان ، لأن الإحسان من الحسن ــ وهذا هو نحت الكلام من معادنه ــ وبهذا يتميز حسنها عن الحسن كله ، ويرتقى به الشاعر على عادته فيما قدمنا، وهذا البيت قريب من قوله : « من غادة منعت » .

وينبغى ونحن ننظر فى مثل هذا النحت « ما الحسن بمحسن » أن نشير إلى ما كان يشير إليه البحترى من الملاءمات اللطيفة بين الحسان وأسمائهن ، وأن هذه الأسماء العذبة الحلوة ذات الدَّل ، كأنها طُعمة الصِّبا وغذاؤه ، وكأنها مطارق على أبواب القلوب تبعث الصبوة ، وتستخفها ، وتغريها ثم تخدعها وتمنعها .

وكثيرا ما كان يضع البحترى اللفظة على لسانه ويجد لها طعما ينساب جهة مغازلة القلوب ، ثم لا ينساب منه شىء بما يطفىء حاجة التائق اللاهف ، والمسميات فى ذلك كالأسماء .

عَدِمْتُ الغَوانى ، كيف يُعْطِين للصِّبا
محاسنَ أسماء يخالِفُها الفِعْلُ

فنَعْــــمْ ولم تَنعم بنَيْـــل نَعَدُّه
وجمْـــلْ ولم تَجمــل بعارفــة جُمْـــلُ

عَقَلْتُ فَوَدَّعتُ التصـــابى وإنمـــا
تَصَرُّمُ لهو المــرء أن يكْمُل العقْـــلُ

❋ ❋ ❋

٤ ـــ قال البحترى :

ماذا عليك مــن انتظـــــار مُتَيَّـــمٍ
بــل ما يَضُرُّك وَقْفَـــةٌ فى منـــــزل

إن سِيل عِيَّ عــن الجواب فلم يُطِـــقْ
رجْعاً ، فكيف يكـــون إن لم يَسْـــأل

قال الباقلانى : لست أنكر حسن البيتين وظرفهما ، ورشاقتهما ، ولطفهما ، وماءهما ، وبهجتهما ، إلا أن البيت الأول منقطع عن الكلام المتقدم ضربا من الانقطاع لأنه لم يجر لمشافهة العاذل ذكر ، وإنما جرى ذكر العذال على وجه لا يتصل هذا البيت به ولا يلائمه •

ثم الذى ذكره من الانتظار ـــ وان كان مليحا فى اللفظ ـــ فهو فى المعنى متكلف ، لأن الواقف فى الدار لا ينظر أمرا ، وإنما يقف تحسرا وتلددا ، وتحيرا •

والشطر الأخير من البيت واقع ، والأول متستجلب وفيه تعليق على أمر لم يجر له ذكر ، لأن وضع البيت يقتضى تقدم عذل على الوقوف ولم يحصل ذلك مذكورا فى شعره من قبله » (٢١) •

هذا كلامه رحمه الله وفيه نظر ، ووجهه أن قوله : « إلا أن البيت الأول منقطع عن الكلام المتقدم•••»إلى آخره،لا يُعاب به البيت وربما كان من عناصر جودته ، وذلك أن هذا القطع وهذا الاستئناف وبناء الأسلوب على الالتفات والانتقال إلى طريقة المخاطبة خصوصا ، كل ذلك ووراءه معان كثيرة جرت فى

(٢١) اعجاز القرآن ص ٢٢٤ ، ٢٢٥

نفس الشاعر منها لجاجة العاذل وإلحاحه على الشاعر أن ينصرف عن المنازل ، وألا يشغل بها ، وكأنه قال له إنها مجارة خالية ليس فيها شيء ولا تعي شيئاً ـ انظر وصف الشاعر للمنزل فى البيت الثانى ـ وقد ألح العاذل على ذلك ولجّ فيه ، والشاعر صابر عليه منصرف عنه ، حتى ضجر به ، وبرم ، وضاق، فالتفت إليه منكرا ، ومعنفا بلغة غاضبة « ماذا عليك ... » .

وهذا باب حسن جدا ، ولا يكون إلا حيث تتكاثر المعانى والأحوال ، وحيث يتمكن الشاعر من إجراء لغته على هـذا الوجه الذى ترى الكلام فيه دالا على كلامين ، وغالبا ما يحدث هذا عند مقاطع الكلام التى نسميها انتقالا مفاجئاً ، ولو أمعنا رأينا وراء هذه الانتقالات أحداثا وأحوالا ومعانى ألحّت على الشاعر حتى قطع كلامه إليها ، وكثيرا ما تجد اللغة فيها منطوية على عناصر ذات لفت وإثارة ، كهذا الانتقال الذى نسميه التفاتا ، أو الحذف الذى نسميه اختصارا ، أو الاستفهام الذى جرى على غير وجهه ، كالاستفهام الذى فى هذا البيت والذى نفسره بالإنكار ، وفيه ما ليس فى الإنكار لأن فرقا بين أن يقول له : « لا شيء عليك » وأن يقول له : « ماذا عليك » هو فى الثانى كأنه يقول له : عُدْ إلى نفسك واسألها عن وجه تطفّلك هذا وإقحامك نفسك فيما لا يعنيك .

نعم..لم يجر لمشافهة العاذل ذكر كما قال الباقلانى ، وإنما جرت أحداثه مع الشاعر ، ولا يمكن أن يقول له « ماذا عليك » إلا بعد أن أقلقه وأضجره ولكن الشاعر لم يشرح ذلك ولو فعل لأمل وحسبه أنه طـواه تحت لفظه ، على الحد الذى بينا .

وهذا المعنى الذى قلته ليس غائبا عن أبى بكر ، وهو من هو ، وانظـر إلى قول أبى بكر : « .. لأن وضع البيت يقتضى تقدم عزل على الوقـوف ولم يحصل ذلك مذكورا فى شعره » .

وهذا هو الذى قلناه إلا أننا نقول ان العذل الذى تقدم ودل هذا البيت على أنه جرى مع الشاعر ترك الذكر فيه أفصح من الذكر ، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة ورحم الله عبد القاهر حين قال : « .. تجدك أنطـق ما تكون إذا لم تنطق ، وأتم ما تكون بيانا إذا لم تبن » وهذه واحدة من تلكم

الأحوال ، وكأنه يعنى أن الإحساس بغمغمة المعانى تجرى وراء الكلام أبلغ من ادراكها تجرى على متونه •

وقد أصاب الباقلانى فى انتقاده لكلمة « انتظار » وقال : « لأن الواقف فى الدار لا ينظر أمرا ، وإنما يقف تحسرا وتلددا ، وتحيرا » وقد انتقد البيت الثانى لتعلقه بالبيت الأول ، وأنه لا يستقل إلا به ، وليس ذلك بالنقد القوى لأن كثيرا من المستجاد جاء على ذلك والدراسات النقدية الآن لا تراه أمراً مقبولا فحسب وإنما تراه واجبا ، والمهم أنه قال بعد ذلك : وقوله : « فكيف يكون إن لم يُسأل » مليح جدا . ولا تستمر ملاحة ما قبله عليه ، ولا يطرد فيه الماء اطراده فيه ، وفيه شيء آخر لأنه لا يصح أن يكون السؤال سببا لأن يعيا عن الجواب وظاهر القول يقتضيه »[٢٢] •

وقوله «مليح جدا » هو كما قال ، وقوله : « لا تستمر ملاحة ما قبله عليه » فيه نظر ، ووجهه أن ما قبله هو الذى هيأ لملاحته ، وبيان ذلك أنك حين تفتش هذا البيت فلن تجد فيه أظهر من أن الشاعر جعل هذا المنزل ذا توق شاج على ساكنيه الذين ترحّلوا عنه ، وأن ما به فوق الذى يجده الشاعر ، فالشاعر يتكلم ويحاور العاذل أما هذا المنزل فإن صمته هذا ذهول من هول ما يجد ، حتى إنه لو سئل عيّ عن الجواب ، وهذا هو أصل بناء البيت •

ولو تأملته مرة ثانية ، وجدت صدره هو الذى فتح هذا المعنى « إن سيل عيّ » وأن عجزه هذا المليح بحق كما قال الباقلانى ليس إلا استعظام ما يجده المنزل فى حال صمته ، والمعنى : فإذا كان إذا سيل حبسه عن الجواب ما يجد ــ ومن شأن المسئول أن يجمع نفسه لبيان ما سئل عنه فيتشاغل قليلا عما يجده ــ فكيف اذا لم يُسأل وبقى غارقا فيما هو فيه •

ومادام بناء البيت على هذا الوجه الذى نرى ماءه فى آخره منسكبا من أوله ، فلا يقال إن ملاحة الأول لا تبقى مع ملاحة الثانى •

وبهذا أيضا لا يرد قول الباقلانى : « وفيه شيء آخر وهو أنه لا يصح

---

(٢٢) اعجاز القرآن ص ٢٢٥

أن يكون السؤال سببا لأن يعيا عن الجواب وظاهر القول يقتضيه » لأن البحترى لم يجعل السؤال سببا لأن يعيا عن الجواب ولو فعل ذلك ما صح الاستعظام فى قوله : « فكيف إن لم يسأل » لأن هذا الاستعظام مبنى على أنه جعل السؤال سببا لأن لا يعيا عكس ما قال الباقلانى تماما . وهذا ظاهر .

وبلوغ الطلول فى الوجد والشجا مبلغ الشاعر حتى إنها لتصير مفحمات مما أفصح عنه البحترى .

وكثيرا ما كان يعجب من حاله وحال هذه الطلول ، وأنها حملت من أمرهم ما أضناها وأنحلها كما حُمِّل هو ما أضناه وأنحله .

صَبٌّ يخاطب مُفْحَمات طلول
من سائلٍ باكٍ ومن مسؤول

حَمَلتْ معالِمهُنَّ أعباءَ البِلىَ
حتى كأن نحولهن نحولى

والمفحم هو المنقطع .

* * *

٥ ــ قال البحترى :

لا تَكْلَفَنَّ لى الدموعَ فإن لى
دَمْعاً يَنُمُّ عليه إن لم يفضل

ولقد سكنت إلى الصدود من النوى
والشَّرْىُ أرْىٌ عند أكْلِ الحَنْظَلِ

وكذاك طَرْفةُ حين أوْجَس ضَرْبةً
فى الرأس هان عليه فصدُ الأكحَل

قال الباقلانى : « فالبيت الأول مخالف لما عليه مذهبهم فى طلب الإسعاد بالدموع ، والإسعاف بالبكاء ومخالف لأول كلامه،لأنه يفيد مخاطبة العُذّل،

وهذا يفيد مخاطبة الرفيق » ونذكر هنا خلاف ما قال الباقلانى رحمه الله لأن الشاعر كما التفت هناك إلى العاذل وخاطبه بما أراد التفت هنا إلى الرفيق وخاطبه بما أراد ، وهذه انتقالات لا مندوحة للشعر عنها واستئناف معنى بعد معنى ، والمناسبة ظاهرة والأجدر أن نشير إلى أن الأسلوب فى هذين الموضعين « ماذا عليك » •• « لا تكلفن لى الدموع » بنى على طريقة الخطاب ، وهى طريقة فيها احضار وشهود لحال الكلام وتشخيص له ، وكأنك تسمع وترى ، وإنما يفعل الشاعر ذلك حفاوة بمعناه •

ويلاحظ أن خطاب العاذل فيه توبيخ وحدة : « ماذا عليك » وخطاب الرفيق فيه لين ، وحب ، واقبال ، « لا تكلفن لى الدموع » وكأن البحترى هنا مشفق على صاحبه هذا ، ولا يحب أن تنتقل إليه أحزانه ، وأشجانه ، وهذا شىء فوق طلب الإسعاد بالدموع • ولا يلزم البحترى أن يطلب إسعاد صاحبه مادام الشعراء يفعلون ذلك ، ثم إن الصاحب هنا قد بكى من غير طلب الإسعاد ، وإذا كان الإسعاد هو بكاء الرفيق على شجى رفيقه فكيف تنكر على البحترى أن يرفق هو الآخر بهذا الرفيق الشفيق وأن يقول له : « لا تكلفن لى الدموع » •

وهناك مقابلة خفية ذكية بين ذكر اللائم هناك ، وذكر الرفيق هنا ، وقد ضمن البحترى هذه المقابلة زيادة لوم للعاذل بذكر هذا الرفيق الحىّ الحساس الذى ليس من طبع هذا اللائم الغليظ الجافى ، وإنما هو عطوف رؤوم بَكّاء لأوجاع صاحبه ، وكأن مخالفة الطريقة الشائعة التى هى طلب الإسعاد منظور فيها إلى إيحاء المقابلة بهذا المعنى ، وأن هذا الرفيق بكى من غير أن يطلب منه الشاعر الإسعاد ، بل إنه بكى بكاء شغل الشاعر به ، وجعله يتجه إليه ويقول : « لا تكلفن لى الدموع » •

وهذا من دقيق تصاريف المقابلات عند البحترى ، وهو مذكور بذلك كما أشار الباقلانى نفسه الذى لا يخفى عليه شىء مما قلناه •

ثم إن الدموع شىء نفيس فى ديوان البحترى لا شىء يبين بيانها ، ولا يجيب جوابها ، وأن من لم يَرِقّ لها لا يَرِقّ لشىء وأنها أقوى الدلائل على الوجد المتكون اللاعج •

أما كان فى تلك الدمـــــوع الســـوائل
بيــــان لنـاءٍ أو جـواب" لســـائل

ســـوابقُ دَمْعٍ مــن جفـون ســوائل
إذا ســكبت ســَـــحّاً ذرت بالأنامـــل

دلائل مكنــون مــن الوجــــــد لاعج
وسَحٌ دمـُــوعِ العــين أقــوى الدلائل

وفى البيت الثانى : « ولقد سكنت إلى الصدود من النوى » .

ينفتل الشاعر عن رفيقه ويلوذ بعزلته يبث وجده نفسه ويغنيها شـجاه وأوجاعه ، والمعانى هنا تتصاعد وتترقى ، فالصدود الذى هَمٌ أهل الهوى ، وموضع شكايتهم ، قد يصير أمراً مَرْضِيّاً به حين يطوف هَمٌ آخر هوفوقه، وهو النوى الذى يمثل القمة المفجعة بين القلوب المتآلفة ، والبحترى يقف عند هذه النقطة ويلقى عليها مزيدا من البيان ، ويكرر ويقرر ، فيقول أولا « والشَّرْىُ أَرْىٌ » أى إن المر يكون عسلا عند ما هو أمر منه ، وهكذا يعلو كَرْبٌ كَرْباً ، وَهمٌ يبتلع هَمّاً ، بل إن حقائق الأشـياء هنا تتغير ويصير الشرى أريا ، أى يصير الكرب الكارب حين يطبق هَمٌ أفدح منه أمراً كأنه من النعم التى تركن إليها النفوس .

وليس هذا من قولهم : « وبعض الشر أهون من بعض » .

وقد كرر البحترى ضرب المثل لهذا المعنى البعيـد الغـريب ، ليؤنس النفوس به ، فذكر شاهداً له آخر فى فعل طرفة فى قصته الأليمة مع عمــرو ابن هند ، والربيع بن حَوْثَر عامله ، ولما لم يجد طَرْفَةُ مندوحةً من الموت اختار فصد أكحَلِه ونزف دمه وهذا أهون من ضربة الرأس التى أوجس منه، وهو الفتى الشاعر ذو القلب الواجف .

ولم أجد وجها يستقيم عليه كلام الباقلانى فى هذا البيت فقد وصـفه بأنه : « أجنبى من كلامه ، غريب فى طباعه ، نافر من جملة شعره ، وفيه كزازة وفجاجة » .

ولا أعرف فيه شيئاً من ذلك ، وإنما ذكر أبو العلاء أن البحترى سكن راء طَرْفَة ، وهذا غير صالح ، وتغيير الأسماء بالتصغير أحرى ، والغميزة التى يمكن أن يشار إليها فى البيت السابق « والشرى أرى عند آكل الحنظل » ليس لأن فى اجتماع كلمتى « الشرى أرى » كالذى فى « أمدحه أمدحه » لأن الثانى فيه تكرار حروف الحلق ، وإنما لأن الشرى هو الحنظل وبه يفسره اللغويون ، وسياق الكلام يقتضى أن يكون غير الحنظل ، وأن يكون الحنظل فوقه بكثير حتى يصح أن يكون الشَّرْىُ أرْيا عند آكله .

* * *

٦ ــ قال البحترى :

وأغــرّ فى الزمــن البهيــم مُحجَّــلٍ
قد رُحْتُ مِنْهُ على أغرَّ مُحجَّــلِ

كالهيــكل المبنــىّ إلا أنَّــــــه
فى الحُسْــن جاء كصــورة فى هيكل

قال الباقلانى : « فالبيت الأول لم يتفق له فيه خروج حسن ، بل هو مقطوع عما سلف من الكلام .

وعامة خروجه نحو هذا وهو غير بارع فى هذا الباب وهذا مذموم معيب منه ، لأن من كان صناعته الشعر وهو يأكل به ، وتغافل عما يدفع إليه فى كل قصيدة ، واستهان بإحكامه وتجويده ، مع تتبعه لأن يكون عامة ما به يُصَدِّرُ أشعاره من النسيب عشرة أبيات ، وتتبعه للصنعة الكثيرة، وتركيب العبارات ، وتنقيح الألفاظ وتزويرها ، كان ذلك أدخل فى عيبه ، وأدل على تقصيره أو قصوره ، وإنما يقع له الخروج الحسن ، فى مواضع يسيرة ، وأبو تمام أشد تتبعا لتحسين الخروج .

وأما قوله : « وأغر فى الزمن البهيم محجل » ، فان ذكر التحجيل فى الممدوح قريب ، وليس بالجيد ، وقد يمكن أن يقال إنه إذا قرن بالأغر حَسُنَ وجرى مجراه ، وانخرط فى سلكه ، وأهوى الى مضماره ، ولم ينكر لمكانه من جواره ، فهذا عذر والعدول عنه أحسن .

وإنما أراد أن يرد العجز على الصدر ، ويأتى بوجه فى التجنيس وفيه شىء لأن ظاهر كلامه يوهم أنه قد صار ممتطيا الأغر الأول ورائحا عليه » (٢٣) •

هذا نقده للبيت الأول ،وهو من النقد العالى ،وفيه نفاذ كما ترى ••انظر إلى دقته فى نقد وصف الممدوح بالتحجيل ، وكيف سوغه وصفه بأنه أغر ، فصار التحجيل جاريا معه ، ومنخرطا فى سلكه ، وكأنها مشاكلة خفية ، ليست هى التى تراد بمصطلح البلاغيين لأنه هنا لم يذكر الشىء بلفظ غيره لمجيئه فى صحبة ذلك الغير ، وإنما جاز هنا وصفه بالتحجيل لمجيئه فى صحبة وصفه بأنه أغر ، فهو باب عام فى مشاكلة المعانى ، وربما كان أشبه بمراعاة النظير ، المهم أن الألفة بين لفظتى : « الغرة » و « التحجيل » فى جريانهما فى وصف الفرس سوغت صحبتهما فى وصف الرجل ، وان كان ذلك خلاف الأولى ، وهذا فهم جيد لما بين الألفاظ من تراحم •

ثم تأمل قوله : « ظاهر كلامه يوهم أنه قد صار ممتطيا الأغر الأول ••» تجده قد بنى على أمر مهم لم يذكره ، وإنما يرجع إليه هذا النقد ، وهو أن المعانى حين تتقارن تتقارب ، بل وتتشارب ، فمقارنة الغرة والتحجيل فى وصف الممدوح للغرة والتحجيل فى وصف الفرس ، جعل الممدوح والفرس يتقاربان ، وليس فى الكلام إلى هنا عيب ، لأن الشعر ملىء بانتقال أوصاف الجياد الكريمة إلى أشراف الرجال وسادتهم ، ولكن العيب جاء لأن الشاعر لم يفطن إلى ما وجب للفرس من الحرمة فى هذا القران ، وإنما ذكر ما يمتهن به الجواد وهو الركوب ، وكأن ذلك رشح على الأغر الأول ، فأوهم الكلام أنه امتطاه ، وهذا حسن جدا •

وعلق على البيت الثانى بقوله : « فأما ذكر الهيكل فى البيت الثانى ورد عجز البيت عليه ، وظنه أنه قد ظفر بهذه اللفظة ، وعمل شيئاً حتى كررها، فهى كلمة فيها ثقل ، ونحن نجدهم إذا أرادوا أن يصفوا بنحو هذا قالوا : ما هو إلا صورة ، وما هو الا تمثال ، وما هو الا دمية ، وما هو الا ظبية ، ونحو ذلك من الكلمات الخفيفة على القلب واللسان •

(٢٣) اعجاز القرآن ص ٢٢٨

وقد استدرك هو أيضا على نفسه ، فذكر أنه كصورة فى هيكل ولو اقتصر على ذكر الصورة ، وحذف الهيكل ، كان أولى وأجمل ، ولو أن هذه الكلمة كررها أصحاب العزائم على الشياطين لراعوهم بها ، وأفزعوهم بذكرها ، وذلك من كلامهم ، وشبيه بصناعتهم » [٢٤] .

انتهى كلامه رحمه الله ، والهيكل كلمة جارية فى الشعر والكلام ويراد بها الفرس الضخم ، والبناء المشرف العالى ، وهى ليست ثقيلة فى نفسها ، وهى كغيرها من الكلمات الرباعية التى هى لا شك أقل خفة من الكلمات الثلاثية والتى عليها أكثر الكلام .

وإنما عابها وأوحشها ، أن البحترى أراد أن ينبه إلى أن هذا الفرس الضخم الذى كالهيكل المبنى ، فيه من الحسن والاستواء ما يجعله كالصورة ، لأن ضخامته قد توهم أنه ليس كذلك .

وكان من الممكن أن يسلم الكلام لو اكتفى بقوله : كالهيكل المبنى إلا أنه فى الحسن كصورة ، ولكنه قال : « كصورة فى هيكل » فانبعثت من كلمة « هيكل » إيحاءات كانت مكفوفة وذلك لأن لفظة « كصورة فى هيكل » قرَّبت الهيكل الذى هو الفرس الضخم ، من الهيكل الذى هو بيت النصارى وقد زعموا أن فيه صورة المسيح وأمه مريم ، وقد جاء ذلك فى الشعر :

❋ مَشْىَ النصارى حول بيت الهيكل ❋

وفيه الأسرار وأوهام القساوسة والنَّفَّاثاتُ فى العقد ، وهذا هو الذى صيَّرَ الكلمة ذات غموض ، وذات روع وسطوة تستطار بها الشياطين . وكان الباقلانى ذا بصر برموز الكلام .

❋ ❋ ❋

٧ ـ قال البحترى :

وافى الضُّلُوعِ يَشُدُّ عَقْدَ حِزَامه
يومَ اللِّقَاء على مُعَمِّ مُخْوِل

---

(٢٤) اعجاز القرآن ص ٢٢٨

أخـــــــواله للرَّسْتَميْن بفـارس
وجـــــدوده للتُّبَّعيَن بموكـــــل

قال الباقلانى : « نبل المحزَم مما يمدح به الخيل ، فهو لم يأت فيه ببديع، وقوله: « يشد عقد حزامه » داخل فى التكلف ، والتعسف ، لا يقبل مـن مثله وإن قبلناه من غيره ، لأنه يتتبع الألفاظ وينقدها نقدا شديدا فهلاَّ قال : « يشد حزامه » أو يأتى بحشو آخر سوى « العقد » ؟ فقد عقد هذا البيت بذكر العقد ، ثم قوله : « يوم اللقاء » حشو آخر لا يحتاج إليه » (٢٥) .

وكلمة « عقد » هنا ليست ـ فيما نرى ـ حشواً يُعقَّـد به البيت لأن الذى يُشد فى الحقيقة « عقد الحزام » لأنه أصل ضبطه .

والسياق يدعو هذه الكلمة لأنه إعداد للحرب وعقد العزم عليها ، وفرق بين من يشد حزام فرسه لذلك ومن يشد حزامه للصيد .

كذلك نرى أن كلمة « يوم اللقاء » مهمة جدا لأن كرم الخيل ومَجَادة أعراقها أظهر ما يظهر يوم اللقاء ، لأن كرم العرق يعصم الفرس يومئذ مـن أن يخذل صاحبه ، انظر إلى قول عامر بن الطُّفَيْل يذكر فرسه « المزنوق »:

لقــد علـــم المزنـــوق أنى أُكَـــرُّهُ
على جَمْعِهم كَـرَّ المنيـــح المُشَـهَّر

إذا ازْوَرَّ مِنْ وَقْـع الرِّماحِ زجرْتُه
وقلتُ له ارْجـع مُقْبِـــلاً غير مُدْبِر

وأنبـأته أن الفــــــرارَ خَـــزايَةٌ
على المـرء ما لم يَبْـلُ عُذْراً فيُعْـذَر

ألست تـــرى أرماحهـــم فىَّ شُرَّعاً
وأنتَ حِصَـــانٌ ماجد العرق فاصـبر

انظر إلى قوله : « وأنبأته أن الفرار خزاية » وقوله : «وأنت حصـان ماجد العرق » وكيف كانت المجادة مما توجب الصبر والثبات يوم اللقاء .

---

(٢٥) اعجاز القرآن ص ٢٢٨.

وهذا في الشعر كثير .

وكان حمزة بن عبد المطلب رضى الله عنه ، وهو من هو بطولة وبأسا ، يذكر فرسه « وَرْد » وأنه كان يتقى دون حمزة صدور العوالى ، وأن حمزة كان هو أيضا يتقى دونه :

أتَّقــى دونـه المنــايا بنَفْسى
وهُوَ دُونِى يغْشَى صــدور العَوَالى
فإذا مــا هَلَكْتُ كان تـُــراثى
وسِــجَالاً محمــودةً مــن سجالى

انظر إلى قوله : « وسجالا محمودة من سجالى » .

وفي البيت الثانى إشارة الى أن أرومة هذا الفرس ملازمة لأرومة الممدوح ــ محمد بن على ــ لأنه ينتهى نسبه إلى السَّبَئيِّين ، وهــو محمــد بن على ابن عيسى بن موسى بن طلحة بن محمد بن السائب بن مالك الأشعرى مــن ولد « أُدَد » بضم الهمزة وفتح الدال و « أُدَد » هذا ينتهى إلى كَهْلان ابن سبأ ، و « أُدَد » هذا هو الذى يلتقى فيه نسب البحترى لأنه طائى .

وطىء هو جَلْهَمَةُ بن أُدَد .

ثم إن محمد بن على هذا أقام آباؤه فى مدينة « قُمْ » من أرض فارس ولا تزال سلالتهم قائمة بها وقد ذكر ابن حزم فى القرن الخامس فروعا كثيرة من هذه السلالة فى مدينة « قُمْ » .

ووصف نسب هذا الفرس كما نرى يماشى تاريخ هــذه الأسرة ، وأنه سلالة قديمة عريقة ماجدة ، ولو كان فى عرقه غميزة ما عنى به القوم منــذ عهد التبابعة ولبادت سلالته مع بائدات الأمم ، وانما لقب ملوك اليمن بالتبابعة لأن كل واحد منهم كان يتبع سلفه فضلا وسيادة وكرم فعال ، ثم يقفوه سعة ملك وسلطان وكان لا يلقب بهذا اللقب إلا اذا أخضع حِمْيَر وحضرموت ، وكان القوم أكثر بصرا بسياستهم ، لأنهــم وان لم يقرأوا فى فلســفات الحكم لم ينقادوا إلا لمن كان يكون من أحكمهم رأيا وأكثــرهم فطنـــة ، وأطهرهم نفسا ، ولم يُسوِّدوا ذا نفس ساقطة ، وهمة ضائعة .

* * *

٨ ــ قال البحترى :

يَهْوِى كما تَهْوِى العقابُ وقــد رأت
صَيدًا وينْتَصِبُ انتصاب الأجدل

مُتوَجس برَقيقتَيــن كأنمــا
تُريان مــن وَرَقٍ عليــه مُوَصَّــلِ

ما إن يَعَــافُ قَذًى ولو أوْرَدْتَهُ
يَوماً خلائق حَمْــدَوَيه الأحْــوَل

قال الباقلانى فى نقد البيت الأول : « وفى سرعة عــدو الفرس تشبيهات ليس هذا بأبدعها ، وقد يقولون : « يفوت الطرف » و « يســبق الريح » و « يجارى الوهم » و « يكر النظر » .. » وظنى أن الباقلانى أهمل شيئاً فى دلالة هذا الشعر ، وهو أنه ليس المراد سرعة الفرس فحسب لأننا يجب أن نستصحب ما فى البيت السابق « شد عقد حزامه يوم اللقاء » وبذلك يكــون المراد أنه يهوى فى حال الكر وَينْصَبُّ على الأعداء انصــبابا فيه اقتدار وتوحّش ــ تأمل اختيار العقاب « وقد رأت صيدا » .

وقوله : « وينتصب انتصاب الأجْدل » وصف للفرس بعد ذهاب حُمَيَّا حدته وشرته فى السرعة .

والتشبيه بالأجدل ، فيه اقتدار ، وعلو ، وعزة ، وخيلاء ، ووفرة نشاط ، وقوله فى البيت الثانى : « متوجس برقيقتين » تأكيد لمعنى أنه بعد ما أبلى وأنفق من جهده وانتصب كالأجــدل بقى موفــور النشــاط ، ذا مَيْعَة مُتَهَيِّئاً مُتَسَمِّعاً .

وقد أحسن الباقلانى حين استحسن كلمة « متوجس » لأنها كلمة حية وأحسن أيضا حين استخرج من ذكر الورق شدة التنبه واحساسه بالصوت الخَفِىّ كما يَحسّ الورق بحفيف الريح .

وقد قال فى نقده للبيت الثالث : «هو بيت وَحِش جدا ، قد صار قذى فى عين هذه القصيدة ، بل وخزاً فيها ، ووبالا عليها ، قد كدَّر صفاءها ، وأذهب بهاءها ، وماءها ، وطمس بظلمته سناءها » .

وما وجه مدح الفرس بأنه لا يعاف قذى من المياه إذا وردها ؟ ..... ثم قوله : « ولو أوردته يوماً » حشو بارد . ثم قوله : « حمدويه الأحول » وَحِش" جداً ، فما أمقت هذا البيت ، وأبغضه ، وما أثقله وأسخفه ، وإنما غطى على عينه عيبه ، وزين له ايراده طمعه فى الاستطراد ، وهلا طمع فيه على وجه لا يغض من بَهْجَة كلامه ، ولا معنى ؟ فقد كان يمكن ذلك ، ولا يتعذر » (٢٦) .

وهذا النقد مصيب على ما فيه من شدة .

* * *

٩ ـ قال البحترى :

لمحمد بن على الشرف الذى
لا يلحظ الجوزاء إلا من علِ

وسحابة لولا تتابع جودها
فينا لراح المُزْن غير مُبَخَّلِ

والجود يَعْذِلُه عليه حاتم"
سرفاً ولا جود" لمن لم يُعْذَلِ

قال الباقلانى فى نقده للبيت الأول :

« البيت الأول منقطع عما قبله ، على ما وصفنا به شعره ، من قطعه المعانى، وفصله بينها ، وقلة تأتيه لتجويد الخروج والوصل .... وأما المعنى الذى ذكره فليس بشىء مما سبق إليه ، وهو شىء مُشْتَرَك" فيه ، وقد قالوا فى نحوه : « ان مجده سماء » وقالوا فى نحوه الكثير الذى يصعب نقل جميعه » ، وكما قال المتنبى :

وعَزْمَةٍ بَعَثَتْها هِمَّة" ، زُحَل"
من تحتها بمكان الترب من زُحَلِ (٢٧)

---

(٢٦) اعجاز القرآن ص ٢٣٠ ، ٢٣١

(٢٧) نفس المرجع ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ .

وكلامه فى قطع البيت عما قبله كلام سديد .

وأما القسم الثانى من نقده فهو متجه إلى الفكرة أو « المعنى الذى ذكره » وأنه شائع مبذول .

وفى صياغة البيت شىء لا يجوز اهداره لأنه أصل بناء المعنى فى البيت وإذا كان جوهر الشعر ليس فى تلخيص فكرته وإنما فى بناء لغته فإن نقد الباقلانى يكون بعيداً .

ومدخلنا فى تحليل هذا البيت ما قاله عبد القاهر فى دلالة كلمة « الذى » وأنها تساق أحيانا لتفيد معنى كالخَلْس أو كمسرى النفس فى النفس،وذلك حين تشير إلى تحقيق معنى يكون فى اكتماله ، وصفائه ، وعزته ، كالشىء يوشك ألا يوجد الا فى الخيال والوهم ، كقوله :

أخـــوك الذى إنْ تَدعُـــه لمُلمـَّـةٍ
يُجبْك وإنْ تَغْضَبْ إلى السَّيف يغْضَبِ

فالأخ الذى هذا حاله ، ويكون كذلك دائما يوشك أن يكون فى الخيال فحسب ، والإخوة الذين على الأرض لا يخلو أحدهم من غميزة فى هذه الصفة ، والمهم أن تحقق الصفة ، وأن تتمثلها حتى لا تستهين بها وتراها كثيرة . ومثله :

أخـــوك الذى إنْ رِبْتَـــه قال إنمـا
أربْتَ وإن تَغْضَبْ إلى السيف يغْضَبِ

والذى فى بيت البحترى يفيد الشرف الذى هـو فوق ضروب الشرف كلها ، والذى تتطامن دونه المفـاخر والمآثـر ، وإذا أحكمت أيهـا المخاطب ماذا يكون عليه الإنسان من الخلال ، وصفات السؤدد ، والنجابة والحكمة حتى يستحق ذلك الشرف وأقمت صورة ذلك فى نفسك .

فانظر إلى محمد بن على فإنه هو الذى يستحق هـذا الشرف خاصة ، وبذلك يصير هذا البيت غير قولنا « مجده سماء » وغير قول أبى الطيب :

وعَزْمةٍ بَعثَتْهـا هِمـَّـةٌ ، زُحـــلٌ
مـــن تحتها بمـــكان الترب مـــن زُحَلِ

لأن هذا طريق مغاير كما ترى ، وتخليص المعنى فيه غير تلخيصه وقد وصفه عبد القاهر بأنه « فن عجيب الشأن ، وله مكان من الفخامة والنبل ، والمعول فيه على مراجعة النفس واستقصاء التأمل » (٢٨) وهذه الأخيرة مهمة جدا .

وفى البيت طريقان من طرق الاختصاص ، الطريق الأول تقديم الخبر الجار والمجرور ــ لمحمد بن على ــ وهو يفيد تفرده بهذا الشرف الذى هذا وصفه .

والثانى فى قوله : « لا يلحظ الجوزاء إلا من علٍ » وهو يفيد أنه شرف سامق مصون من التدنى والتدلى فهو لا يتنزل عن هذه الذروة العالية ، فلا يلحظ الجوزاء أبدا إلا وهو عال عليها ، وهذه تكاليف أخرى شاقة على من يختص به هذا الشرف ، لأن المحافظة على البقاء فوق الذروة قد يكون أصعب من الوصول اليها .

وهذا الذى فى هذا البيت هو ما فطن اليه أبو الفضل بن العميد وعظم عنده المدح به وقد ذكر الباقلانى أنه قام لرجل ثم قال لمن حضره : أتدرى من هذا ؟ هذا الذى قال فى أبيه البحترى « لمحمد بن على الشرف الذى ...» .

وقال فى نقد البيت الثانى : « والبيت الثانى فى تشبيه جوده بالسحاب قريب ، وهو حديث مكرر ، ليس ينفك مديح شاعر منه ، وكان من سبيله أن يبدع فيه زيادة ابداع كما قد يقع لهم فى نحو هذا ، ولكنه لم يتصنع له وأرسله ارسالا » (٢٩) .

وليس هذا تشبيها لجوده بالسحابة على ما هو معروف فى هذا الباب وإنما هو استمرار لما فى البيت الأول ، فكما أن شرفه فوق كل شرف سامق فكذلك جوده ، فإذا كان فيض العطاء يشبه بالسحاب فجوده سحابة فوق السحاب كله ، بل ان المزن بهذا الجود صار مَنُوعاً كنوداً ، مع بسطه يديه فى مشرق الأرض ومغربها .

---

(٢٨) دلائل الاعجاز .

(٢٩) المرجع السابق .

المعانى هنا تتجاوز المألوف وترقى الى ما هو فوق الأعلى مما يتواصفه الناس ، وتبحث عن أفق آخر فوق المعلوم وكأن البحترى يشق بكل معنى حجبا من حجب الغيب ، ويطرق بكل لفظة بابا من أبواب المجهول ، وإذا نظرت الى ذلك على أنه مبالغات وملق تكون قد أسقطت الشعر من يديك ، وإنما انظر إلى بناء الكلام ، وطرائق الإبانة فيه ، فهذا جوهر الشعر الذى أقره كل من أقر بأن امرأ القيس أشعر شعراء العربية ، وأقره الباقلانى حين اعتبر قصيدة « قفا نبك » أميرة شعر العرب ، مُغمِضاً عن أغراضه ، لأن أغراضها تفتح أبواب جهنم الثمانية .

ولما سلك الباقلانى فى هذا البيت سبيلا غير الذى سلكناه ، أشار إلى أن فيه خللا ، وهو أن الشاعر وصف المزن بأنه مُبَخَّل" والبخيل هو الذى يمنع نائله ، والسحاب لم يمنع ، وانما أجاد ، وان كان جوده أقل من جود الممدوح ،وبهذا يكون الوصف غير واقع .

هذا ملخص كلام الباقلانى ، وليس كما قال لأن البحترى جعل السحاب منوعاً كنوداً حين يقاس بتلك السحابة التى تتابع مزنها فى الناس .

وهكذا البيت الثالث صار فيه حاتم المتحرق فى العطاء عاذلا لائما على الجود لأنه رأى فى عطاء محمد بن على عطاء خارقا ، ويلاحظ أن البحترى بخّل المزن ، ولم يُبَخِّل حاتماً ، وإنما جعله عاذلا ، وكأنها عصبية للطائية ، ومحمد بن على من ولد عم الطائى ، والبحترى من ولده .

* * *

١٠ ــ قال البحترى :

فضل ، وإفضال ، وما أخذ المدى
بعد المدى كالفاضل المتفضل

سار إذا ادَّلج العفاة إلى النَّدى
لا يَصْنع المعروف غير مُعَجَّل

قال الباقلانى : فالبيت الأول منقطع عما قبله ، وليس فيه شىء غير

التجنيس الذى ليس ببديع ، لتكرره على كل لسان ، وقوله : « أخذ المدى بعد المدى » فانه لفظ مليح ، وهو كقول القائل :

* قد أركب الآلة بعـد الآلة *

وهذا البيت ـ كما أفهمه ـ امتداد لما قبله ، وليس فقط لأنه استمرار لأوصاف محمد بن على ، وإنما هو بجانب ذلك نَحْتٌ من نحت سابقه ، وقطع على حذوه ، وذلك لأن البحترى لا يزال ينتزع من الشىء شيئاً هو خلاصه ومحضه ، وكما انتزع من الشرف شرفا هو فوق كل شرف ، ومن الجود جودا فوق كل جود ينتزع هنا من الفضل فضلا فوق كل فضل « وما أخذ المدى بعد المدى كالفاضل المتفضل » [٣٠] .

ونحت البحترى هنا من حيث اللفظ كنحته فى بيت « ما الحسن عندك يا سعاد بمحسن » وكأنه كان يستعذب هذا اللون الذى ليس بديعه راجعا إلى الجناس فحسب ، وانما أيضا إلى هذا الانتزاع « فضل وإفضال » وقوله: « المدى بعد المدى » مليح جدا كما قال الباقلانى وكأنه يشير الى الرحلة الدائبة نحو فضائل النفس ، وقطع المدى بعد المدى فى طريق هذه الفضائل ، وحسن جدا حين ينتقل بك البحترى من هـذا البيت الذى كأنه ارتحال سرمدى ، وجوب فى آفاق الفضائل لا ينى ، الى البيت الذى يليه فترى الممدوح ساريا والعفاة مدلجين ، والقائم على القِرى عَجِلٌ مستثار ، وهذه لحمة فى بناء الشعر شريفة وقرابة وشيجة ، لأنها قرابة فى الطبع ، ولم يظفر هذا التآخى من الشيخ أبى بكر ـ الذى هو خِرِّيت بابه ـ بشىء وإنما نقد لفظة « يصنع المعروف » ورأى أنها غير محمودة ، ثم يقرن قوله « أخذ المدى بعد المـدى » بقول الآخـر : « وقـد أركب الآلة بعد الآلة » ، ويا بعد ما بينهما .

* * *

١١ ـ قال البحترى :

عـــالٍ على نظـــر الحســود كأنمـا
جـذبته أفـــراد النجـــوم بأحْبُـل

(٣٠) اعجاز القرآن ص ٢٣٤

أو ما رأيت المجـــــد ألقى رحـــــله
في آل طلحـــــة ثـم لـم يتحـــــول

قال الباقلاني : « فالبيت الأول منكر جدا في جر النجوم بالأرسان من موضعه إلى العلو ، والتكلف فيه واقع .

والبيت الثاني أجنبي عنه ، بعيد منه ، وافتتاحه رديء ، وما وجه الاستفهام ، والتقرير ، والاستبانة والتوقيف ؟

والبيتان أجنبيان من كلامه ، غريبان في قصيدته ، ولم يقع له في المدح في هذه القصيدة شيء جيد ، ألا ترى أنه قال بعد ذلك :

نَفْسِي فـداؤك يا محمـــد مـــن فتى
يوفي على ظـلم الخطـوب فَتَنْجَلي (٣١)

ونقد الباقلاني للبيت الأول نقد واقع ، والبيت ضعيف ، وليس من طبع شعر البحتري ، وإذا كنا قد دفعنا أن ينقد البيت السابق « لمحمد بن علي .. » من حيث عموم معناه ، فذلك لأننا رأينا في مبنى المعنى وجها من وجوه البناء هو عزيز نفيس ، على حد ما بينا ، أما هنا فان الفكرة مبذولة ، ومبناها كذلك مبذول ، « عال على نظر الحسود » يجري على كل لسان ، وكأن البحتري لما بدأ البيت بهذا الكلام الفاتر ، الخالي من طبع الشعر والذي هو رصف كلام ونظمه فحسب ، لم يلبث أن اختَلَّ الكلام في يديه واضطرب وغَثَّ ،وسقط، كما قال الباقلاني ، لأن الماجد لا يوصف بأنه تجذبه أفراد النجـوم بأحبـل ليرتفع ، وكأنه في نفسه يهوى وينحط ، ولاحظ هنا جمع حبل ، وكأن المفرد لا يكفي .

والنجوم هنا تجد نَصَبًا في الارتقاء به ، ولما قال المتنبي لكافور : « ولله سر في علاك » كان كأنه يقول له : لم تعْـلُ بك همَّة ، وإنما هو أمـر الله الذي لا يعلم سره إلا هو ، وليس فيك ما يرشحك الى هذا العلو ، وهذا وان كان في الظاهر مديحا إلا أن في باطنه ما ترى ، وقول البحتري : « جذبته أفراد النجوم بأحبل » أدخل في الهَجْو من قول المتنبي .

---

(٣١) اعجاز القرآن ص ٢٣٥ .

والذى يقوله الناس فى هذا « أعلاه مجده » و « سمت به نفسه » ويقول زهير :

لو كان يقعد فـوق الشـمس مـن كـرم
قـوم بأولهـم أو مجـدهم قعـدوا

ويقول ابن الرومى :

أعـلاكمُ فى السـماء مجـدكم
فلسـتم تجهـلون ما جَهِـلاَ

ويقول أبو تمام :

ويصـعد حتى يظـن الجهول بأن له حاجـة فى السـماء

وهذا هو طريق هذا المعنى ، وليس جذب النجوم بالأحبل .

أما نقد الباقلانى للبيت الثانى ، وقوله فيه : « إنه أجنبى عنه ، بعيد منه ، وافتتاحه ردىء ، وما وجه الاستفهام والتقرير ، والاستبانة ، والتوقيف ؟ »

فليس كما قال ، لأن البيت من الشعر العالى ، ومن وجوه جودته افتتاحه بالاستفهام والتقرير ، والاستبانة والتوقيف التى أعدها الباقلانى من عيوبه ، ووجه ذلك أن تقرير المعانى بطريق الاستفهام فى هذا السياق يفضل تقريرها بطريق الإخبار ، لأننا فى الاستفهام نعود بالسامع إلى نفسه ، ليسائلها هـو عن هذه الحقيقة ، ونحن واثقون أنه سيجد هذه الحقيقة قائمة فى نفسه .

ولو أن البحترى قال : ألقى المجد رحله فى آل طلحة ، لكان ذلك دعوى منه ، قد تستوحشها نفس سامعه ، وترى فيها تَزَيّداً ، أما أن يثير الشاعر نفس سامعه ، ويستخبرها هذا الخبر ، فذلك شىء آخر ، وهذا باب مـن أبواب التلطف فى مناغاة النفوس بالمعانى ، وإقناعها بها .

والمعنى الذى ساقه البحترى فى هذا البيت معنى جيـد ، والبيت مـن شواهد الكناية عن النسبة ، لأنه أرادهم ماجدون أو هم من أرومة ماجدة ، ولكن فرق بين هذا وبين الذى قاله .. تأمل قوله : « ألقى رحله » ينبئك عن حس دقيق ، وكأن المجد كان رحالة جوالا يبحث عن ذويه فلم يلق رحـله

إلا عند هؤلاء ، وكأنه كان يرى فى كل قوم غميزة ، حتى وصل إلى فناء آل طلحة فتلك الأرومة الخالصة ذات المجد المؤثل ، والرحلة تلقاك هنا مرة ثانية ، وهى طعمة حسنة لمن يندسون فى باطن الشعر ، ويشقون كلماته عن الآلام والآمال العظمى فى ضمير الإنسان ، والمهم أن الشاعر نقل الكلام هنا عن محمد بن على إلى قومه ، لأن المجد ذو توق الى الأنساب ، والمعادن ، وحين ينتقل الشعر إلى آل طلحة يهز فى نفس الشاعر أوتارا حساسة ، وذلك لأن آل طلحة فخر « أُدَد » وموئل عزهم ، والبحترى من « أُدَد » يقول البحترى فى قصيدة أخرى يمدح بها محمداً بن على هذا :

مَلِكٌ أغـرُّ لآل طلحـة فخـرُه
كفَّاه أرضٌ سـمْحة وسـماءُ

وشَريف أشْرَاف إذا احتكت بهـم
جُـربُ القَبـائل أحْسَـنوُا وأساءوا

لهـم الغِنـاءُ الرَّحْبُ والبيتُ الذى
أُدَدٌ أواخِ حـوله وفنِـاءُ

انظر إلى البيت الثالث ، وموقع آل طلحة من أُدَد .

وكان البحترى حفيا بمحمد بن على حفاوة شديدة وأراد لشعره فيه أن يكون ركبا منشدا يروى مآثره وفواضله.

استمع إلى هذه الأبيات :

ليُواصِلنك ركبُ شِـعْرٍ سـائرٍ
يَرْويه فيـك لحِسْـنِه الأعْـدَاءُ

حتى يتـم لك الثنَـاء مُخَلَّدَا
أبدَاً كمـا تَمَّت لك النَّعْمـاء

فتظـل تَحْسُدُكَ الملوكُ الصِّـيدُ بى
وأظـل يحسـدنى بك الشـعراء

أرأيت هذا الكلام ؟ ورأيت كيف يحرص البحترى على أن يكون الملك من أُدّد سيد ملوك الناس ، والشاعر منهم سيد شعراء الناس •

ونعود إلى هذا البيت الذى استسقطه الباقلانى لنشير فيه إلى صنعة شريفة أقصر الشاعر فيها اللفظ ، وأطال المعنى ، ولم يغرق فى النزع وان كان أبعد المرمى ، وأعنى بذلك هذه الواو التى أقحمها بين همزة الاستخبار وما دخلت عليه ، فقد فتح بها باباً على معان أخر ، وذلك لأن هذه الواو لا تقع فى كلامهم هذا الموقع إلا وهى منبئة عن جملة معان جرت فى نفس الشاعر ، وأن هذا المعنى الذى نطق به لسانه هو مما رماه على معان كثيرة لم ينطق بها لسانه وكأن هناك من مدائحهم الأحوال ، والنعوت الكثيرة ، التى تتزاحم فى نفس الشاعر وتتدافع ، وتتكاثر ، وإنما الذى يذكره منها قليل من كثير •

وهكذا نصب الشاعر هذه الواو للدلالة على الذى جرى فى النفس وكأن هناك من وراء القول قولا آخر ، ومن وراء الشعر شعرا آخر •

وقول البحترى :

نَفْسِى فداؤُكَ يا مُحَمّدُ من فتى
يوفى على ظلم الخطوب فتنجلى

إنى أُرِيدُ أبا سَعِيدٍ والعِدَى
بينى وبين سحابه المتهلل

ساقه الباقلانى مساق الاستشهاد على خلو هذه القصيدة من المدح الجيد، وأشار إلى أنه كأنه ليس من طبع البحترى ولا من سبكه •

وفى البيت الأول من دقة البناء ما يرفعه الى درجة أعلى ••

انظر إلى الالتفات الذى بدىء به • وكيف دل على الإقبال والقرب والمواجهة،وكأن الشاعر يحرص على أن يُسمعه ما يقوله من تَفْدِيَةٍ و تعجُّب، وهو حاضر مقاطن ثم انظر الى الامتداد فى كلمة «يا» وكيف دلت على بعد منزلة المنادى ، وكيف تلاقت مع المدات الكثيرة التى كأن البيت بُنى عليها ،

ثم تأمل كلمة « يُوفِ » وكيف أشارت إلى أنه يُقْبل عليها متمكناً مستعلياً، وفى صيغة الجمع فى كلمتى « ظلم وخطوب » دلالة على أنها ظلمة فوق ظلمة ، وخَطْب يركب خطباً ، والإضافة فيهما جعلت الظلمة ليست الظلمة التى يسكن اليها الناس فى كل ليلة ، وإنما هى ظلمة تُجِنُّ فى داخلها فوادح ، وفواقر وأصل الكلام على التشبيه ــ أى الخطوب التى تقطع الليل ، ثم تأمل كلمة « فتنجلى » ودلالتها على التجلية والكشف ، وما فى هذه الفاء من دلالة على أنه ما إن يوفى عليها حتى تنكشف وتنبلج انبلاج ضوء الصبح ، من تحت فحمة الليل .

تأمل هذا الكلام وأعطه حقه ، وأى فتى هذا الذى يكشف ظلمات الأهوال ، بحكمته ، وعزمه ، ورأيه وتدبيره .

أما قوله « إنى أُرِيد أبا سعيدٍ والعِدَى .. »

فهو غريب منقطع كما يقول الباقلانى .

قال البحترى فى وصف السيف :

يتناول الروح البعيدَ منالُها
عفواً ويفتح فى القضاء المُقْفَلِ
بإبانةٍ فى كل حَتْفٍ مُظْلِمٍ
وهدايةً فى كل نَفْسٍ مَجْهَلِ
ماض وإن لم تُمضِه يد فارس
بطل ، ومَصْقُولٍ وإن لم يُصْقَلِ

قال الباقلانى :

« ليس لفظ البيت الأول بمضاه لديباجة شعره ، ولا له بهجة نظمه،لظهور أثر التكلف عليه ، وتبين ثقل فيه .

وأما القضاء المقفل ، وفتحه ، فكلام غير محمود ، ولا مرض ، واستعارة لو لم يستعرها كان أولى به ، وهلاّ عِيبَ عليه كما عِيبَ على أبى تمام قوله :

فضربت الشـــــتاء فى أخْدعيـــــــه
ضَرْبةً غـــادرته عَـــوْدا ركـــوبا

وقالوا : يستحق بهذه الاستعارة أن يصفع فى أخدعيه ، ... إن شيطانه حيث زيّن له هذه الكلمة ، وتابعه حين حسّن عنده هذه اللفظة ، لخبيث مارد ، وردىء معاند ، أراد أن يُطلق أعِنّةَ الذمّ فيه ، ويُسَرِّح جيوش العَتْب إليه ، ولم يقنع بقُفْل القضاء حتى جعل للحتف ظلمة تُجلّى بالسيف ، وجعل السيف هاديا فى النفس المجهل الذى لا يهتدى إليه ، وليس فى هذا مع تحسين اللفظ وتنميقه شىء ، لأن السلاح وان كان معيبا فإنه يهتدى إلى النفس .

وكان يجب أن يُبدع فى هذا إبداع المتنبى فى قوله :

كأن الهـــــــام فى الهَيْجـــا عيُونٌ
وقد طُبِعَتْ سُـــــيوفك مـن رقــاد

وقــد صُغْتَ الأســـنّةَ مــن همــوم
فمـــا يَخْطُـــرْن إلا فى فـــــــؤاد

فالاهتداء على هذا الوجه فى التشبيه بديع حسن .

وفى البيت الأول شىء آخر وذلك أن قوله : « ويفتح فى القضاء » فى هذا الموضع حشو ردىء « يلحق بصاحبه اللُّكْنَةَ ، ويلزمه الهجنة »(٣٢) وهذا النقد ــ كما ترى ــ كأنه عاصفة تقتلع هذا الشعر .

ونرى فى هذه الأبيات خلاف ما يقول الباقلانى ، والبيت الأول من طبع شعر البحترى والكلمات فيه تنثال عفوا ثم تقع مواقع متمكنة ، وذات معان فسيحة ، أراد أن يصف فعل هذا السيف فذكر أنه يتناول الروح البعيد منالها عفوا ، فأشار بكلمة « يتناول » إلى أنه ينالها متمكنا ، مقتدرا ، محيطا بها ، وهذا هو فضل هذه الكلمة على كلمة « ينال » لأن التناول فيه تمكن واقتدار وسيطرة كما يسيطر الواحد منا على الشىء فى متناوله ، ثم وصف الروح بأنها بعيد منالها ، وأراد بذلك نفس الشجاع الكمىّ الذى لا يُقارب، انظر

---

(٣٢) اعجاز القرآن ص ٢٣٦ ، ٢٣٧

إلى طرفى الجملة « يتناول ... البعيد » وهذا من الطباق الخفى لأن التناول يقتضى القرب ، وهو مقابل للبعيد ــ وهذا هو معنى الطباق الخفى ــ ووراء هذا الطباق سخاء ، وامتداد ، ورحابة ، ثم تأمل كلمة « عفوا » وكيف جعلت المعنى السابق المتعذر والغريب ، يقع سهلا رهوا عفوا ــ الروح البعيد منالها يتمكن منها هذا السيف تمكن الغالب القاهر ــ ثم يكون هذا عفوا .

وقوله : « ويفتــح فى القضــاء المقفــل » التى أثارت الباقلانى فعصف بالأبيات ليس معناه أن هذا السيف يحكم بغير ما جــرى به القضــاء ، وأن القضاء يتبعه على حد ما قال الآخر : « والسيف يحــكم والأقدار تنتظر » ــ ولم يفهم الباقلانى منه هذا ، ــ وإنما معناه أن ما جرى به القضاء فى أمر هؤلاء الذين ينالهم هذا السيف كان أمراً مُغَيَّباً ، ثم انجلى غيبه ، وانكشف بهذا السيف ، حين أنجز فى شأنهم ما جرى به القضاء .

وهذا هو معنى « الفتح فى القضاء » على حد ما نقول : جرى ما قضى الله به ، مما لا علم لنا به ، وانكشف الغيب بوقوع ما وقع .. والفرق هو أن سيف البحترى يطرق باب غيب القضاء ، ليُنجز ما قدّر فيه ، ثم إنه لم يطرقه فحسب ، وإنما يفتح بابه المقفل .

والباقلانى يرى أن الفتح فى القضاء المقفل استعارة غريبة كغرابة استعارة الأخدع للشتاء فى بيت أبى تمام . ونرى أنها وان كانت غير شائعة الا أن مضمونها النفسى قريب من حركة البيان ، وإذا كان فحواها هو التدسس إلى العلم المكنون أو القضاء الذى جرى منذ الأزل ، والذى هو غيب ، فــكل نفس استشرفت نحو الغد ، وحاولت أن تحدق فيه ، لتستكشف من ذلك شيئاً إلا أنها ترتد وهى حسيرة كليلة ، ولما اشــتد توق الإنســان إلى ما فى القضاء المقفل ، حاول أن يلمحه فى السبعة الشهب ، بل وأصغى إلى العرّاف ومدّ يده ليقرأ طالعه فى كفه ، إلى آخر ما ترى فى قصة هذا الإنســان المقطوع ، وكل هذا تطلع الى ما فى القضاء المقفل ، واستشراف لفتحه .

وذلك بخلاف « أخدع الشتاء » فإنه ليس وراءه مضمونات كهذه تُدنيه ، ولست أدرى كيف يجمع الباقلانى بين استعارة الأخدع فى بيت أبى تمــام وبيت البحترى :

وإنـــى وإن أبلغتنـــى شرف الغنـــى
وأعتقت مــن ذل المطـــامع أخــدعى

مع أن البون بينهما بعيد بعيد ، وقد وصف عبد القاهر كلمة الأخدع ف بيت البحترى بأنها بديعة حسنة ، بينما هى فى بيت أبى تمـام نكدة كدرة ثقيلة على النفس فيها من « التنغيص والتكدير أضعاف ما وجدت هناك من الرَّوْح والخِفَّةِ والإيناس ، والبهجة » (٣٣) •

ولما قال البحترى فى وصف السيف بعد ذلك : « مصغ إلى حكم الردى » ـ وهذا يؤكد فهمنا لقوله : « ويفتح فى القضاء المقفل » عابه الباقلانى وقال: هذا كلام مقلوب ، والأولى أن يُقال : يصغى الردى الى حكمه ، وذكر هــذا البيت الذى قيل فى مقتل أنس بن أبى شيخ ، كاتب البرامكة :

تَلَمَّظَ السيفُ مـن شـوقٍ إلى أنَسٍ
فالمـوت يَلْحَظ والأقـــدار تَنْتَظـر

هذا وكان البحترى أحس بأن قوله : « يفتح فى القضاء المقفل » فى حاجة إلى بيان أكثر ، فعلق عليه البيت الذى بعده ، وهو قوله :

بإبانـــة فى كل حتف مظـــــــلم
وهـــداية فى كل نفس مَجْهَـــــل

والإبانة فى الحتف المظلم ، تعنى العمل الشجاع الباســل ، الذى به تنكشف ساحة الموت المظلمة ، ويُحسم به أمرها ، وينكسر فيها أحد الفريقين، وينعقد النصر لهذا السيف ، والعبارة هنا عبارة تغوص فى قلب المعانى ، تأمل وراجع ، واستقص معنى الإبانة فى الحتف المظلم ، وتأمل الحتف المظلم ما هو؟ وكيف تكون إبانته ، لأن هذا كلام عزيز ، قصر فيه اللفظ وطال المعنى ، أو هو « من اللمح تكفى إشارته » كما يقول البحترى •

أما قوله « وهداية فى كل نفس مجهل » فليس للذى أورده الباقلانى فيه مَوْرِدٌ ، لأنه أراد نفس الشجاع الذى لا يُقارب ، والطريق إلى هذه النفس طريق مجهل وهذا ناظر الى قوله : « الروح البعيد منالها » •

---

(٣٣) دلائل الاعجاز ص ٣٩

وإذا تأملت الأبيات الثلاثة وجدتها مبنية على نوع من الطباق اقتضته محاولة البحترى تصفية المعانى والصفات وانتزاع خلاصها وقد أشرنا إلى الطباق فى قوله : « يتناول .. البعيد » ونشير هنا إلى الفتح فى القضاء المقفل ، والإبانة فى الحتف المظلم ، والهداية فى المجهل ، وماض وان لم تمضه ، ومصقول وان لم يصقل ، هذا الطباق يشير إلى بلوغ المدى الذى يوشك أن يكون جمعا بين الأضداد .

ثم راجع هذا الطباق مرة ثانية تجده يتراوح ، فهو فى البيت الأول خفى فى التناول والبعد ، وظاهر فى الفتح والإقفال ، وإن كان ليس طباقاً محضاً لأن الكلمتين واقعتان موقع المجاز ، ثم ترى الطباق يخفى مرة ثانية فى قوله : « بإبانة فى كل حتف مظلم » ثم يقرى فى الهداية والمجهل ، ثم يصرح فى البيت الثالث : « ماض وان لم تمض » .. و « مصقول وإن لم يصقل » ، وأصرح الطباق هو طباق السلب هذا .

وفى هذه المطابقات طعمة حسنة لمن يهتمون بالحديث عن التضارب فى بنية الشعر ، أو الصراع والجدلية فيه ، أو الجدلية بين الشاعر والمجتمع ، أو الصراع فى بنية المجتمع ، أو بين طبقاته ، أو ما شئت من هذا الباب الواسع ذى الفلسفات المتراحبة الداكنة والذى صار يداخل أفئدتنا من زاوية الشعر والأدب .

وقد ذكر الباقلانى أنه كان على البحترى أن يبدع إبداع المتنبى فى قوله :

كأن الهامَ فى الهَيْجا عيُون
وقد طُبِعَتْ سُيوفك من رقاد

وقد صُغْتَ الأسِنّةَ من هموم
فما يَخْطُرْن إلا فى فؤاد

ويرى أن اهتداء سيوف المتنبى على هذا الوجه مليح ، وأملح من اهتداء سيف البحترى فى كل نفس مَجْهل .

وبنية أبيات المتنبى بنية ذهنية كما ترى ، فأنت فى حاجة الى عمل ذهنى خاص حتى تتصور هام أعدائه عيونا ، ثم تتصور سيوفه من رقاد ، ثم تقضى بضرورة وصول هذه السيوف الى هذه الهام لأن الرقاد واصل الى العيون لا محالة ، وهكذا فى البيت الثانى لابد أن تتصور الرماح من الهموم ، والهموم لا تسكن إلا فى الفؤاد .. إذن هذه الرماح لا تطعن إلا فيها ..

وهذا شىء غيرمنزع البحترى ، لأننا لم نجد فى قصيدته هذه شعرا كهذا، ولا تظن أن هذا قدح فى شعر أبى الطيب وإنما هو بيان لطبعه ، كما لا تظن أننا نهمل ما وراء ذلك من دلالات وأن هام أعدائه وإن كانت عيونا يقظة باصرة فلابد أن تسكنها سيوفه ، وأن تغمضها إلى الأبد .

ورحم الله أبا بكر فقد كان أحد بحور العلم .

ورحم الله الوليد بن عبيد فقد كان أحد جبال الشعر،وغفر الله لنا اجتراءنا وتقصيرنا .. إنه من يهد الله فلا مُضلّ له ومن يضلل فلا هادى له ..

* * *

الفصل الثامن

قصة الصرفة

مذهب الصرفة يعني أن أمراً إلهياً خارقاً أجراه الله على يد محمد صلى الله عليه وسلم ، دليلا على صدقه فى دعوى النبوة ، وهو أن الله صرف العرب عن أن يأتوا بمثله ، ولو لم يصرفهم لجاءوا بمثله ، وهذا خارق ، وقد عرض حمد بن إبراهيم الخطابي فهم أهل العلم لهذا المذهب عرضا جيدا قال فيه : « ولو كان الله عز وجل بعث نبيا فى زمان النبوات ، وجعل معجزته فى تحريك يده ، أو مد رجله ، فى وقت قعوده بين ظهراني قومه ، ثم قيل له : ما آيتك ؟ فقال : آيتي أن أحرك يدي أو أمد رجلي ، ولا يمكن أحد أن يفعل مثل فعلي والقوم أصحاء الأبدان ، لا آفة بشيء من جوارحهم فحرك يده ، أو مد رجله ، فراموا أن يفعلوا مثل فعله ، فلم يقدروا عليه ، كان ذلك آية دالة على صدقه ، وليس ينظر فى المعجزة إلى عِظَم حجم ما يأتي به النبي ، ولا إلى فخامة منظره ، وانما تعتبر صحتها ، بأن تكون أمرا خارقا عن مجاري العادات ناقضا لها » [1] .

وهذا التفسير هو الذى شاع بين أهل العلم ، وهو تفسير منصف وهو الذى يفهم من كلام الجاحظ ، وهو قاطع فى إثبات الآية وقيام الحجة بهذا الوجه ، وليس القول به قادحا فى الدين ، وقد ارتضاه بعض أهل العلم على الحد الذى سنبينه ان شاء الله [2] .

---

(١) البيان فى اعجاز القرآن ص ٢٢ .

(٢) ولا أرى وجها لما قاله العالم الجليل الشيخ محمد أبو هريرة رحمه الله حين علق على هذا الوجه بقوله : « ان القائلين بهذا القول يشككون فى مرتبة القرآن ، وكونه من عند الله ، ـ

ثم إن الذى قال به ، وهو أبو اسحاق ابراهيم بن سيار النظام لم يدفع أحد أنه كان من بلغاء زمانه ، حسن المقالة ، رطب اللسان ، سريع الخاطر دقيق النظر ، جيد القياس ، ذكروا أنه « جيء به وهو حدث إلى الخليل ابن أحمد ليعلمه فقال له الخليل يوما يمتحنه ، وفى يده قدح زجاج : يا بنى .. صف لى هذه الزجاجة ، فقال : أبمدح أم بذم ؟ قال : بمدح . قال : نعم .. تريك القذى ، لا تقبل الأذى ، ولا تستر ماورا . قال : فذمها . قال : سريع كسرها ، بطيء جبرها . قال : فصف هذه النخلة ــ وأومأ إلى نخلة فى داره ــ فقال : أبمدح أم بذم ؟ قال : بمدح . قال : هى حلو مجتناها ، باسق منتهاها ، ناضر أعلاها . قال . فذمها ، قال : صعبة المرتقى ، بعيدة المجتنى ، محفوفة بالأذى ، قال الخليل : يا بنى .. نحن إلى التعلم منك أحوج » (*) .

وذكروا أنه بدأ شاعرا وانتهى متكلما ، كما بدأ أبو نواس متكلما وانتهى شاعرا .

ومثل هذا البليغ المتمكن ، والذى عاش فى القرن الثانى ، والعربية كما قلنا باقية حرة خالصة فى أفواه الأعراب ، لا يغيب عنه هذا الفرق الفائت بين القرآن وكلام الناس ، وإنما رمى بهذا القول فى حومة الجدل ، ولجاجة الخصومة ، ولم يقله عن دراسة ومراجعة وتمام اقتناع .

ويؤنس هذا الذى أقوله أنه ذكر مع الصرفة الإخبار بالغيب ، أى أن القرآن معجز عنده بأمرين لا بالصرفة فحسب ، والإخبار بالغيب جزء من المعانى المدلول عليها فى القرآن ، فكيف يتلاءم هذا مع القول بأنه لولا الصرفة لجاءوا بمثله ؟ والإخبار بالغيب أمر إلهى لا طاقة للبشر به ، وبهذا تظهر الغميزة فى موقف أبى اسحاق ، إلا إذا قلنا ان المثل الذى كان يمكن أن يأتوا

= من غير ان يقدموا دليلا بل أن الغرض الذى يبدو من لحن القول والدعوى هو التشكيك المجردق علو البلاغة القرآنية ، ومن وراء ذلك التشكيك ما يريدون من توهين ، لم دعاوى بانه من صنع محمد عليه السلام ، وهكذا يسير الخط من احتمالات تناق الواقع الى توهين لأمر القرآن الى ادعاء أنه ليس من عند الله » انتهى كلامه رحمه الله .

واقول : ان الذين قالوا بهذا كانوا من ائمة الدين ، والمنافحين عنه . والرامين من ورائه ، فكيف يقال انهم كانوا يبغون التشكيك والتوهين ، ثم الدعاوى بانه من صنع محمد صلى الله عليه وسلم ؟ .

(*) امالى المرتضى جـ ١ ص ٨٧

به لولا الصرف انما هو فى النظم فحسب ، لا فى النظم مقيدا بمثل المعانى ، حتى يخرج الإخبار بالغيب ، وبذلك يكون أبو اسحاق فَطِن إلى أن التحدى إنما هو فى النظم فحسب ، كما يفهم من قوله تعالى : « **فاتوا بعشر سور مثله مفتريات** » (٣) أى مثله فى نظمه أما المعانى فمن أى باب تفترون ، وهذا يسقط بعض ما أورده عليه عبد القاهر من اعتراضات كما نبين ويرد عليه مالا يمكن دفعه من أنهم كان يمكنهم معارضته بكلامهم المحفوظ فى صدورهم قبل الصرف مادام الأمر أمر النظم فحسب .

والمهم أن أبا اسحاق قائل بأن فى القرآن شيئاً لا تناله قدرات الناس ، وهو الإخبار بالغيب ، وأنه لم يكن مقتنعا بأن الصرفة وحدها هى وجه الإعجاز ، وجمعه بين الأمرين يوشك أن يوقعه فى تناقض .

ويمكن أن يقال انه قد رمى بهذه المقالة فى وجوه أهل الزيغ الذين كانوا يثيرون ما ينقض حجة النبوة ، ولم يشأ أن يجادلهم فى أمر النظم ، لأنه يعلم أن النزاع فيه لا يندْفع إلا عند من كان ذا طبع إذا نُبِّه انتبه ، فكيف مع قوم وصفهم خالقهم بأنهم :

« **وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا** » (٤) ..

« **ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شىء قبلا ما كانوا ليؤمنوا** » (٥) ..

أراد الشيخ أن يسد باب الشبهة ، وأن يحسم الأمر مرة واحدة ، وقد قال أهل العلم : « ومن ضعف الرأى أن تسلك طريقا يغمض ، وقد وجدت السنن اللاحب ، وأن تطاول المريض فى علاجك ، ومعك الدواء الذى يشفى عن كثب ، وأن ترْخى من خناق الخصم ، وفى قدرتك ألا يملك نفساً ، ولا يستطيع نطقا » (٦) .

وقد رأينا من علمائنا من يضم الرأى فى هذا الباب الى الرأى لا ينضم إليه ، وذلك لحسم الشبهة ، وقطع سبيل التطرق بالتهمة ، كالذى ذهب إليه

---

(٣) هود : ١٣
(٤) الاعراف : ١٤٦
(٥) الانعام : ١١١
(٦) الرسالة الشافية ص ١٤٢

الفخر الرازى من أمر الإعجاز فى السور القصار من الكوثر والعصر ، و « **قل يا ايها الكافرون** » وأنا لو قلنا إن البلاغة فيها تقطع أطماع الخلق،فقد يَلجُّ فى ذلك من يَلجُّ ويتماحك من يتماحك ، ويُعد ذلك مكابرة ، ولذلك ذهب الى أن ما يظهر فيه التفوق البلاغى القاطع للأطماع ، والمسكت اللجاجة والتماحك فالإعجاز فيه راجع إلى النظم ، وما كان كهذه السور فالإعجاز فيه راجع إلى الصرفة ، ولولا صرف الله لجاءوا بمثلها ، وتجد فى كلام الرازى ما يوحى بأنه سلك هذا الطريق لقطع الشغب .

وقد وصف ابن كثير مقالة الصرفة بأنها تصلح على سبيل التنزل والمجادلة والمنافحة عن الحق ، مع أنها غير مرضية (*) وهذا كلام منصف .

والجاحظ ذكر فى النظام كلاما وصف فيه مخارج آرائه ، وموارها ، واحتجاجه لها ، وقد كان الجاحظ قريبا من النظام يعرف دواخل نفسه ، وتولد هواجسه ، وقد ذكر أنه كان شديد الذكاء يتبع أول خاطر ، ثم يحكم قياسه ، ويثبت دليله ، ويندفع فى ذلك من غير أن يراجع أصل الفكرة ويقلبها بأناة وروية .

قال الجاحظ « كان يظن الظن ثم يقيس عليه وينسى أن بدء أمره كان ظنا ، فإذا أتقن ذلك وأيقنه حزم عليه » [7] .

وهذا عيب مُضلّ ، ولعل الجاحظ أراد بهذا ما أشرنا إليه من القول بأن مثل النظام لا يخفى عليه ما بين القرآن وكلام الناس ، وإنما هى هذه العوامل التى أوقعته فيما ذهب إليه من رأى غريب فى الدراسات القرآنية [8] .

(*) ابن كثير جـ ص ٦١ .　　　(٧) اعجاز القرآن للرافعى ص ١٦١ .

(٨) ذكر الشيخ الفاضل محمد أبو زهرة ان القول بالصرفة له اصول فى كلام الهند مصدرها اقوال خاصة البراهمة فى كتابهم الفيدا وأنهم قالوا على حد ما ذكر البيرونى فى كتابه : « ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل او مرذولة » : « أن فى مقدورهم ان ياتوا بامثالها ، ولكنهم ممنوعون من ذلك ، احتراما لها » ثم علق الفاضل رحمه الله على النص بانه يحتمل ان يكون منع تكليفى أى انهم كلفوا بالا ياتوا بمثله ، ولهذا لا يكون للمنع مدخل فى اعجاز الفيدا كما زعموا ، ويحتمل ان يكون منع تمكينى بمعنى أن براهما صرفهم بمقتضى التكوين عن ان ياتوا بمثله ـ وهذا تفسير الشيخ كما قلنا ـ وأقول أن عبارة خاصة البراهمة ليس فيها هذا الوجه الذى يعنى الصرف وليس فيها ما يقرب منه ، وانما هى صريحة من أنهم لم يقولوا مثل أشعار الفيدا احتراما لها وهذا غير ما نحن فيه ، لأن الصرفة عند علمائنا تعنى أمرا الهيا ، ثم ان كلام البراهمة فى الفيدا كان محل سخرية العقل الاسلامى ، وقد كانوا يذكرونه مثلا للتسليم بعدم الحجة ومثلا للمذهب الذى=

وكان النظام رأس فرقة كما نعلم ولم يكن بين أهل العلم بالرجل الضعيف الخامل ، ولهذا وغيره لم يمت هذا المذهب مع شـدة دفع الجـاحظ وغير الجاحظ له ، وإنما بقى هذا الرأى وامتد واتسع وركب عقولا كثيرة ، وقبله من قبله وعدّله من عدّله ، وهذا هو الذى سوف نتابعه إن شاء الله .

☼ ☼ ☼

كان الجاحظ صاحب ابراهيم بن سيار النظام وتلميذه ، وخليطه ، وكان يعرف فضله ، ويعده من النابهين فى زمانه ، وأنه ممن نجى الله به خلقا كثيرا من معاطب الهلاك والزيغ ، وأنه نهج لشيعته من المعتزلة « سبلا ، وفتق لهم أمورا ، واختصر لهم أبوابا ، ظهرت فيها المنفعة ، وشملتهم بها النعمة » [٩] .

وكتب الجاحظ فيها ذكر كثير للنظام ، ومقتبسات كثيرة من فرائد بيانه ، إلا أن الجاحظ لما سمع منه القول بالصرفة أنكره انكارا واضحا لا لبس فيه ، وكلام الجاحظ قاطع بأن نظم القرآن لا طاقة لبشر به ، والجاحظ ممن ذكروا أن بلاغة العرب فوق بلاغة غيرهم ، وأن الجاهليين من العرب فوق الأجيال التى نشأت بعد الجاهلية فى هذا الشأن ، وأنه ان ادّعى لهم « أصناف البلاغة من القصيد والأرجاز ، ومن المنثور والأسجاع ، ومن المزدوج وما لا يزدوج فمعنا العلم أن ذلك لهم شاهد صادق ، من الديباجة الكريمـة ، والرونق العجيب ، والسبك والنحت ، الذى لا يستطيع أشعر الناس اليوم ولا أرفعهم فى البيان أن يقولوا فى مثل ذلك ، إلا فى اليسير ، والنبذ القليل » [١٠] .

ومثل هذا الكلام الواثق القاطع مستفيض فى كتب الجاحظ .

وكلامه أيضا قاطع فى أن هذا الجيل الذى هو أنبغ أهل الأرض بيانا ، وأعرفهم بمخارج الكلام ومطالعه حين يسـمع الواحـد منهـم سـورة : ((**انا أعطينـاك الكـوثر**)) .. يرى فيها من الأمر الإلهىّ الذى لا يطيقه الناس ما يراه فى خلق السموات والأرض وما بينهما .

= لا مستنصر له لأن الذين قالوا به لا حجة لهم ! وكتاب الفيدا مثل كتاب زرادشت ومانى فيها عند علمائنا حكم وتهوس ، فكيف يستمدون منها وجها لبيان الحجة فى القرآن ؟ ..

ولو كان الأمر ما ذهب اليه الفاضل ما سكت عنه الحافظ ولا غيره ، ثم أن النظام احكم من أن يواجه فى حومة جدال مستعر بكلام البراهمة الهش والذى يعرفه أهل زمانه ، ويعرفون كدره .

(٩) الحيوان جـ ٤ ص ٢٠٦

(١٠) البيان والتبيين جـ ٣ ص ٢٧ .

قال الجاحظ : « ولو أن رجلا قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة لتبين له فى نظامها ، ومخرجها عن لفظها ، وطابعها أنه عاجز عن مثلها ، ولو تحدى بها أبلغ العرب لأظهر عجزه عنها » (١١) .

وهذا الفهم المستقيم لا يلتقى مع الصرفة من قريب ولا من بعيد وهو نص فى بيان علة العجز وأنها كائنة فى نظام الكلام ومخرجه من لفظه وطابعه، وأن العرب قد تبين لهم ذلك واستيقنوه وأنهم عجزوا عجز من يعرف علة عجزه ، وليس عجز المتحير المصروف .

وقد كتب الجاحظ كتابا فى هذا الباب سماه « الاحتجاج لنظم القرآن » والتسمية قاطعة فى رفض الصرفة ، وقد قال فى نعته :

« فلم أدع فيه مسألة لرافضى ، ولا لحديثى ، ولا لحشوى ، ولا لكافر مباد ، ولا لمنافق مقموع ، ولا لأصحاب النظام ، ولمن نجم بعد النظام ممن يزعم أن القرآن حق ، وليس تأليفه بحجة ، وأنه تنزيل ، وليس ببرهان ولا دلالة » (١٢) .

وهذا قاطع فى رفض الصرفة .

وجاء فى كتاب « الحيوان » ما رجح عند بعض أهل العلم أن الجاحظ قال بالصرفة ، وأنه تناقض ، واضطرب .

قال الرافعى رحمه الله :

« أما الجاحظ فإن رأيه فى الإعجاز كرأى أهل العربية ، وهو أن القرآن فى الدرجة العليا من البلاغة ، التى لم يعهد مثلها ، ثم قال : غير أن الرجل كثير الاضطراب ، فإن هؤلاء المتكلمين كأنما كانوا من عصرهم فى مُنْخُل ، ولذلك لم يسلم هو أيضا من القول بالصرفة » (١٣) .

ونعلم أننا قد نجد فيما كتبه العالم رأيا له يضرب رأيا آخر ، وخاصة

---

(١١) دلائل الاعجاز ص ٢٥٠ وقد اقتبسه من كتاب دلائل النبوة .

(١٢) مقدمة اعجاز القرآن للباقلانى ص ٩ (١٣) اعجاز القرآن ص ١٦٥

إذا طالت ممارسته للاستخراج والتأليف ، وتراخت الأيام بين أوائل آرائه ، وأواخرها .

وقد تجد لأهل العلم غفلات لا يقع فيها المبتدئون وهى كثيرة ولو أراد مريد أن يكتب فى أوهام الأعيان لوجد بين يديه الكثير ، والكتب مشحونة بذلك (١٤) .

ولكن يبعد أن يحتشد العالم لمسألة كهذه من أكبر ما شغل ويشغل علماء المسلمين ، فيضع فيها كتاباً يَبُتُّ الحكم فيه بَتّاً ، ويذكرها فى كتبه الأخرى وهو يجرى فى ذلك كله على رأى واحد قاطع ، ثم يرجع عن هذا كله من غير أن يقف مع قارئه وقفة طويلة يشرح له فيها الرأى الثانى ويُبَيِّن الذى بان له فعدل له عن رأيه الأول ، ومثل هذا كثير فى كلام العلماء ، تراهم يقولون فى قوة وجهارة : إنا كنا نفهم هذا الكلام على وجه كذا ثم بان لنا بآخرة خطأ ما كنا فيه وأن الوجه فيه كذا (١٥) .

والجاحظ لم يفعل ذلك ، وقد تأملت كلامه فى « الحيوان » فوجدته لا يتناقض مع ما احتشد له .

ووجه ذلك أن النص الذى ساقه الرافعى وغيره واستدلوا به على أن الجاحظ قال بالصرفة . جاء فى سياق ذكر الدهريين وانكارهم خبر بلقيس والهدهد ، وسليمان ، واحتجوا لذلك ، بأن سليمان عليه السلام كما يقول القرآن سأل ربه أن يهب له ملكا لا ينبغى لأحد من بعده ، وأن الله سبحانه استجاب له ، فعظم ملكه ونبه ذكره ، وسُخِّرت له الشياطين ، والريح تجرى بأمره ، وعُلِّمَ منطق الطير ، فكيف يجهل خبر ملكة كبلقيس ، وهى نابهة

---

(١٤) فابن مالك على امامته ــ كما يقول ابن هشام ــ يجعل من أقسام « الا » قوله تعالى : « **الا تنصروه فقد نصره الله** » (التوبة : ٤٠) مع انه « ان » الشرطية مع « لا » وهذا من الخطا البين ، وعبد القاهر يقول ان « انما » تكون فى الامر الذى يعتقد فيه المخاطب عكس ما تدل عليه، ثم يذكر من شواهدها قوله تعالى : « **انما يتذكر أولوا الالباب** » (الرعد : ١٩) ولم يفطن الى انه لو صح مايقول تكون الآية خطايا لمن يعتقد أن التذكر والتدبر انما هو ممن لا عقل له ، وهذا باطل ببداهة العقول .

(١٥) ينظر كلام عبد القاهر فى بيت المتنبى : « عجبا له حفظ العنان بانمل » ــ دلائل الاعجاز ص ٢٤٧ .

انذكر ، وأوتيت من كل شيء ، ولها عرش عظيم ، وملك سليمان عليه السلام إما أن يكون كان بالشام أو بسواد العراق ، وكانت بلقيس باليمن ، والطريق بينهما قريب واصل ، ونَهْجٌ « للخف والحافر والقدم » وملوك زماننا وهم أقل من سليمان لا يجهلون صاحب الخرز ، ولا صاحب الروم ، ولا صاحب الترك ، ولا صاحب النوبة •

ثم أجاب الجاحظ بأن هذا معقول لو أن الله سبحانه خلى الدنيا وتدبير أهلها ، ومجارى أمورها وعاداتها ، ولكنه سبحانه يتدخل قدره فيرفع عن الأوهام أشياء ، ويصرفها عن الفطن فيحدث ما جرى به قدره •

وكان يعقوب ابن اسحاق أنبه أهل زمانه لأنه نبى وابن نبى وكان يوسف ابن يعقوب وزير ملك مصر ، وكان من النباهة بالموضع الذى لا يُدفع ، وله البُرْد ، واليه يرجع جُوَّاب الأخبار ، ثم لم يعرف يعقوب مكان يوسف،ولا يوسف مكان يعقوب ، ثم ذكر أمر موسى بن عمران عليه السلام فى التيه هو ومن معه ، وأنهم ظلوا « يتسكعون أربعين عاما فى مقدار فراسخ » وهذه البلاد التى تاهوا فيها هى من ملاعبهم ، ثم هى عامرة بالأدلاء من العسكر والجمالين ، والمكارين والفيوج [١٦] والرسل والتجار ، ولكن الله صرف أوهام موسى ومن معه عن البصر بالطريق الواصل بهم • ثم ذكر أشباه ذلك ثم قال :

« ومثل ذلك ما وقع من أوهام العرب ، وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن ، بعد أن تحداهم الرسول بنظمه ، ولذلك لم تجد أحدا طمع فيه ، ولو طمع فيه لتكلفه ، ولو تكلف بعضهم ذلك فجاء بأمر فيه أدنى شبهة لعظمت القصة على الأعراب وأشباه الأعراب ، والنساء وأشباه النساء ، ولألفى ذلك للمسلمين عملا ، ولطلبوا المحاكمة ، والتراضى ببعض العرب ، ولكثر القيل والقال •• فقد رأيت أصحاب مسيلمة •• إنما تعلقوا بما ألّف لهم مسيلمة من ذلك الكلام الذى يعلم كل من سمعه أنه إنما عدا على القرآن

---

(١٦) الفيوج الذين يحملون بريد الملوك ـ السفراء ـ وهو معرب ذكره الجواليقى • ينظر تاج العروس مادة فى هاج •

فسلبه وأخذ بعضه وتعاطى أن يقارنه فكان لله ذلك التدبير الذى لا يبلغه العباد ولو اجتمعوا » (١٧) .

والصرف هنا مباين للصرفة التى ذكرها النظام وأنكرها الجاحظ مباينة لا تلتبس ، فلولا الصرف عند النظام لجاءوا بمثله ، أما صرفة الجاحظ هذه فلولاها لطمعوا فيه ، ولو طمع فيه بعضهم وتكلفه فجاء بأمر فيه أدنى شبهة لعظمت القصة على الأعراب وأشباه الأعراب ، والنساء ، إلى آخره ، ومراجعة هذا الكلام تفيد أن قصارى ما يأتى به المتكلف كلام فيه أدنى شبهة ، ثم ان أدنى شبهة هذه لا تكون عند أهل المعرفة وإنما عند الأعراب وأشباههم من ضعاف الإيمان ، وعند النساء واشباههن من ضعاف النحيزة ، وهذا أمر يفتح باب اللجاجة التى تعمل فيها العصبية عملها الذى عملته مع أصحاب مسيلمة مع قطعهم بكذبه وفساد كلامه ، والشبهة ــ فضلا عن أدناها ــ فى هذا الأمر لا يستقل قليلها ، ولا يتهاون باليسير منها كما يقول العلماء .

الصرف هنا لا يجوز أن نحمله على معنى أنه لولاه لجاءوا بمثله ، وأنه وجه إعجاز القرآن ، وحجة النبوة ، والذى عليه الأمر فى الإلزام على حد ما هو عند النظام فيما فصلنا ، وليس فى كلام الجاحظ ما يدل على ذلك ، بل ولا ما يوهم به ، وإنما هو قاطع فى أن الصرف هنا أغلق باب اللجاجة بالباطل المتعلق « بأدنى شبهة » ثم هى أدنى شبهة لا موضع لها فى قلب ذى لب ، وإنما يتعلق بها من لا حاجز له من تمكن الدين كالأعراب ، ومن لا تدبر له كالنساء ، هكذا قال الجاحظ ، وقد كررنا ذلك لتأكيده ، وهذا الذى أقوله لا يخامرنى شك فيه ، بل انى لأعجب من أهل العلم كيف أغفلوه مع وضوحه وتميزه .

ثم هو قائم فى كلام آخر للجاحظ وأنهم صرفوا عن المعارضة ، ولولا انصرف لما جاءوا بمثله ، وإنما يكون بها الشغب واللجاجة والمدافعة فحسب .

ذكر الجاحظ أن الله بعث محمداً صلى الله عليه وسلم أكثر ما كانت العرب شاعرا وخطيبا ، وأحكم ما كانت لغة ، فدعاهم بالحجة ، وقطع القدر ،

---

(١٧) الحيوان جـ ٤ ص ٨٩

وأزال الشبهة ، فاستيقنوا أمره ، وحجزتهم الحمية والهوى ، فنصب لهم ونصبوا له ، وقتل من عليتهم ، وهو يدعوهم في ذلك كله إلى المعارضة بسورة واحدة ، أو بآيات يسيرة ، وقرع عجزهم ، وكشف نقصهم ، فلما قالوا له : أنت تعرف من أخبار الأمم ما لا نعرف ، قال لهم : هاتوا مفتريات « فلم يرم ذلك خطيب ، ولا طمع فيه شاعر ، ولو طمع فيه لتكلفه ، ولو تكلفه لظهر ذلك ، ولو ظهر لوجد من يستجيده ، ويحامى عليه ، ويكابد فيه ، ويزعم أنه قد عارض ، وقابل ، وناقض ، فدل ذلك العاقل على عجز القوم مع كثرة كلامهم ، واستحالة لغتهم ، وسهولة ذلك عليهم » [١٨] .

تأمل قوله : « ولو ظهر لوجد من يستجيده ، ويحامى عليه ، ويكابد فيه ، ويزعم أنه عارض .. » إلى آخره تجد الكلمات مبينة عن أنهم لو عارضوه لما جاءوا بمثله إلا على سبيل الزعم والمكابدة ، ودعوى أنه عارض وقابل ، وناقض . ويمكن أن نقول إن الجاحظ أدار مقالة النظام في نفسه ، ورفضها أبين رفض ، وكان قصارى ما وجده منها أنه يصح أن يقال ان هناك صرفاً صرفوا به عن الشغب بالباطل في هذا الأمر ولولا هذا الصرف لكابدوا ، وهيجوا ، وكثر القيل والقال ولما وجد أن هذا مباين لما قاله النظام لم يلتفت إليه ، وهو يهدم صرفة النظام ، ومن نجم بعده ممن يزعم أن القرآن حق ، وليس تأليفه حجة .

ويمكن أن تتلمس في كلام علمائنا صورة للصرفة بهذا المعنى الذى استخرجناه من كلام الجاحظ ، والذى يفيد أن القرآن معجز بنظمه ومخارج لفظه ومعجز أيضا بصرف العرب عن المعارضة ولولا الصرف لما جاءوا بمثله .

ذكر الأصبهانى في تفسيره على حد ما ذكر السيوطى أن اعجاز القرآن من وجهين :

أحدهما : إعجاز يتعلق بنفسه ، والثانى : بصرف الناس عن معارضته .

فالأول لا يتعلق بعنصره الذى هو اللفظ لأن ألفاظه ألفاظهم . ولا يتعلق بالمعنى لأن معانيه في زُبُرِ الأولين ، وإنما يتعلق بالنظم المخصوص الذى هو

---

(١٨) الاتقان جـ ٤ ص ٦

صورة القرآن والذى تجد فيه اللفظ والمعنى عنصرين « وباختلاف الصور يختلف حكم الشيء لا بعنصره كالخاتم والقرط والسوار ، فإنه باختلاف صورها اختلفت اسماؤها » .

وأما الإعجاز المتعلق بصرف الناس عن المعارضة فقد ذكر أن غرائز النفوس تميل بها إلى صناعات تجد فيها مناسبات خفية فتنشرح فى ملابستها، وتطيعها قواها فى مباشرتها وتزاولها باتساع قلب ... فلما دعا الله أهل البلاغة والخطابة الذين يهيمون فى كل واد من المعانى بسلاطة لسانهم إلى معارضة القرآن ، وعجزهم عن الإتيان بمثله ، ولم يتصدوا لمعارضته لم يخف على أولى الألباب أن صارفا إلهياً صرفهم عن ذلك ، وأى إعجاز أعظم من أن يكون كافة البلغاء عجزة فى الظاهر عن معارضته ، مصروفة فى الباطن عنها » (١٩) .

وهذا قريب من الذى عند الجاحظ فكلاهما يذكر الصارف الإلهى للعرب عن شيء ، فى صورته ونظمه أمر إلهى لا طاقة للناس به ، ولو لم يصرفوا ، وأن الأمر فيه يدل ذا العقل عليه ، وأن القوم عاجزون فى الواقع الظاهر ، ومصروفون فى الباطن ، فما راموا ولا طمعوا .

* * *

كانت حصيلة ما قيل فى الإعجاز فى عصر الجاحظ ، النظم الذى قال به الجاحظ ، والصرفة والإخبار بالغيب اللذين قال بهما النظام .

وظلت هذه الثلاثة تدور عند أهل العلم مع ما شققوه منها ووسعوه من وجوه يرجع بعضها إلى بعض كالوجوه السبعة التى ذكرها الرمانى ، ولن نتابع هذه الأقوال ، وإنما نمضى مع قصة الصرفة .

ومن أبرز ما يواجه الباحث فى أمر الصرفة أن بعض أهل العلم الذين يؤكدون أن القرآن معجز ببلاغته يذكرون الصرفة على حد ما ذكرها النظام، وليس ذلك من باب استيفاء الأوجه المذكورة عند من سبقوهم كما يذكر بعض الباحثين وذلك لأننا نجد لهم تعليقات على هذا الوجه تفيد قبولهم له ، واقتناعهم به ، وليس ذكره لمجرد الاستقصاء .

---

(١٩) الاتقان جـ ٤ ص ١١

كما أنه لا يقبل القول بأن قبول الصرفة عند البعض راجع إلى أنها مقالة شيعته من المعتزلة ، وذلك لأن هؤلاء العلماء لم يكونوا من ذوى العقول الصغيرة المقلدة ، وليسوا شخوصا فى مذاهب تردده وتقوم به ، وقد رأينا الجاحظ وهو لسان المعتزلة يرد مقالة أبى اسحاق ردا قاطعا لا مواربة فيه ، مع أننا لم نجد من أكبر أبا إسحاق كما أكبره الجاحظ .

إذن فما وجه الجمع بين الصَّرفةِ والبلاغة عند هؤلاء ؟

نذكر حمد بن ابراهيم الخطابى القرشى البستى ، وهو من أجل علماء أهل السنة علما وفقهاً وغزارة وورعا ، ومقالته فى الإعجاز البلاغى أسطع وأخصب وأدق ما قيل ، وقد بيَّنا شيئاً منها ، والمهم أن من يرى فى بلاغة القرآن هذا الرأى الناضج يعرض مذهب الصرفة كما ذكره النظام ، وقد اقتبسنا تحليله فى عرض هذا المذهب ثم يعقب على ذلك بقوله : « وهذا أيضا وجه قريب إلا أن الآية تشهد بخلافه ، وهى قوله سبحانه :

« قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » (٢٠) ..

فأشار فى ذلك إلى أمر طريقه التكلف والاجتهاد ، وسبيله التأهب والاحتشاد ، والمعنى فى الصرفة التى وصفوها لا يلائم هذه الصفة فدل على أن المراد غيرها ، والله أعلم » (٢١) .

وهذه روح علمية ناضجة .

وقد رد الصرفة ردا لا يقبل الجدل ، لأن الله لو كان قد سلبهم القوى لما ذكر تساندهم ، وتعاونهم ، وتظاهرهم ، لأن المفرغين من الطاقة المؤثرة لا يكون لاجتماعهم أثر ، وألف أعمى لا يهدون أعمى ، وألف ميت لا يعينون ميتا ، وهذا الوجه لقوته تناقله أهل العلم ، وشاع فى الكتب ، ولم أقرأ من فطن الى دفع الصرفة بهذا الوجه قبل الخطابى .

---

(٢٠) الاسراء : ٨٨

(٢١) بيان اعجاز القرآن ص ٢٣

والإشكال هو كيف يقول عن الصرفة « وهذا أيضا وجه قريب » مع نقضه بالذى قاله ، ومع مصادمته لبلاغة القرآن التى لم يصفها أحد قبله كما وصفها هو ؟

هل كان قوله هذا من باب المجاراة وإرخاء العنان ليضرب المذهب ضربته القاصمة ؟ ، أم أنها طريقة أهل العلم تلك الطريقة الهادئة الحميمة التى تهدم من الخطأ ما تهدم فى غير ضجيج ولا صخب ، ولا تعالم كما يفعل الفارغون ؟ ولماذا لم يسلك الجاحظ هذا المسلك فى رفض المذهب ، وكان قمينا به لتلك اللحمة التى بينه وبين النظام ؟ وإنما رأيناه يجابه ويكفح ، يمكن أن تقول إن هذا الرأى كان له فى زمن الخطابى شيعة من أهل العلم الذين رأوه طريقاً مختصرا وواضحا فى اثبات المعجزة وبرهان النبوة ، وأن الاحتجاج به نافع مع أهل الجدل من المخالفين والمضلين الذين كانوا يعتبرون أنفسهم من أهل النظر ، وأن الدخول معهم فى مسألة النظم يفتح باب اللجاجة والشغب والمدافعة بالباطل لأنه باب يضيق مجال الحجة فيه على حد ما ذكرنا فى تعليل ذهاب النظام إلى هذا الوجه وهو هو بلاغة ولسنا ، فقول الخطابى وهو وجه قريب ــ يعنى فى اثبات النبوة . وإقامة الحجة ، وأن من يقول به يصير من أهل القبلة .

والذى يرجح هذا الكلام أن الرمانى ، وكان صاحب ذوق رهف فى فهم الأدب ،وبنائه وصوره ، قال فى الصرفة :

« وأما الصرفة فهى صرف الهمم عن المعارضة ، وعلى ذلك كان يعتمد بعض أهل العلم فى أن القرآن معجز من جهة صرف الهمم عن المعارضة ، وذلك خارج عن العادة كخروج سائر المعجزات التى دلت على النبوة ، وهذا عندنا أحد وجوه الإعجاز التى يظهر منها للعقول » (٢٢) .

انظر إلى قوله « يظهر منها للعقول » تراه يحدد وجه صلاح هذا المذهب وأنه ظاهر للعقول ،وصالح للاحتجاج ، وبيِّن" فى الإقناع ، وليس هو الوجه الذى يراه الرمانى فى القرآن ، لأنه احتشد لبيان وجوه البلاغة المعجزة فى

---

(٢٢) النكت ص ١١٠

على وهم ، وذلك حظ كل كاتب ولكنه لم ينس أن يذكر دائما حاجة من لا دُرْبة له إلى كتابه حتى يُمَيِّز صنوف الكلام،وكذلك حاجة من له طبع• ثم أفضى به الكلام إلى التأليف ، فأشار الى تأليف الحروف وتلاؤمها ، ثم ذكر كلام الرماني المتعلق بتلاؤم الكلمات فى القرآن تلاؤما خارقا للعادة ، من حيث امتزاج أصواتها ، وتوزيعات مداتها ، وغَنَّاتها ، وجهرها ،وهمسها، وأن الفرق بين القرآن وأعدل الكلام فى هذا كالفرق بين الشعر والنثر ، وأن ذلك مما لا يشترك فى معرفته الناس ، وإنما هو خاص بأهل الطبع ، ومن له حس إلى آخر ما قال وهو كلام معتدل جدا ونافذ جدا الا أن أبا محمد لم يرض ذلك ، ولم يقع عليه فى القرآن •

والذى يراه أنه لا فرق بين القرآن وبين فصيح الكلام المختار فى هذه المسألة • « ومتى رجع الإنسان إلى نفسه ، وكان معه أدنى معرفة بالتأليف المختار وجد فى كلام العرب ما يضاهى القرآن فى تأليفه » ثم انتقل إلى ما هو أبعد من ذلك فقال : « وإذا عدنا الى التحقيق وجدنا وجه إعجاز القرآن صرف العرب عن معارضته بأن سلبوا العلوم التى بها كانوا يتمكنون من المعارضة فى وقت مرادهم ذلك » (٢٣) •

وهذه العبارة التى ذكرها فى الصرفة توشك أن تكون عبارة الشريف المرتضى التى نقلها الشهرستانى فى الملل والنحل ، وهى « بل صرفهم الله بأن سلبهم العلوم التى يُحتاج إليها فى المعارضة ، فهذا الصرف خارق للعادة ، فصار كسائر المعجزات » (٢٤) •

وكان الشريف المرتضى حفياً بأبى اسحاق النظام إلا أنه كان ينبه إلى شناعاته وتخليطاته ، ومذاهبه الباطلة ، ويذكر أن الذى قاده الى ذلك تدقيقه وتغلغه ، ولعله أراد « فى الأمور الإلهية » لأن التدقيق والتغلغل لا يؤدى إلى الباطل إلا فيما ينكشف للعقل •

والمهم أن عبارة ابن سنان مقتبسة من عبارة الشريف المرتضى ويوشك أن يكون مقلدا فيها ، وكان الأمير الخفاجى رحمه الله وأثابه قليل التدقيق

---

(٢٣) سر الفصاحة ص ٨٩

(٢٤) الملل والنحل على هامش الفصل ج ١ ص٦٧

والتروى ، وفى كتابه تجاوزات كثيرة ، مرجعها غالبا إلى واحد من أمرين ، السرعة المؤدية إلى عدم إحكام مقالة أهل العلم ، أو ضعف سليقة الرجل ، وإحساسه بالفروق بين طبقات الكلام ، وهذا لا يدفع أن الرجل قد هُدِى إلى كثير من الدقائق .

ثم إن عبارة المرتضى التى اقتبسها الأمير فيها زيادة غريبة وعجيبة لم يقل بها أبو اسحاق فالذى روى عنه هو : أن القرآن « معجز من جهة صرف الدواعى عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبرا وتعجيزا ، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظما » (٢٥) .

فالصرف هنا معناه صرف الدواعى والاهتمام جبرا وتعجيزا فلو رفع هذا ، واتجهت الهمم وتجردت العزائم للمعارضة لجاءوا بمثله بلاغة وفصاحة ونظماً ، وهذا وان كان باطلا من محض الباطل إلا أنه غير ما قاله المرتضى ، اذ الصرفة عنده تعنى سلب العلوم التى يحتاج إليها فى المعارضة ، ولا أدرى المراد بهذه العلوم التى يحتاج إليها فى بناء الكلام الفصيح ؟ وهل كانت للعرب علوم تعينهم على بلاغة الكلام ؟ أم أنه لم يكن لديهم الا سلائق أنفسهم ،وصحة طباعهم تمدهم بما يشاؤون من البيان ما داموا قد صرفوا هممهم نحو الغايات .

وهذا الكلام الذى ذكره المرتضى يلتقى مع كلام معاصره القاضى عبد الجبار ، وهو يستخرج الاحتجاجات التى يمكن أن تكون مرادة بالصرفة لينقضها واحدة ، واحدة .

قال : « فان قال : امتنع عليهم ذلك بأن أعدمهم الله تعالى العلوم التى معها يكون الكلام الفصيح ، فصار ذلك ممتنعا عليهم لفقد العلم » (٢٦) .

ثم ذكر أن هذه العلوم يمكن أن تكون كانت قائمة قبل القرآن فمنعوا منها ، بعد ظهوره ، وحينئذ يكون القرآن فى طبقة كلامهم الذى قالوه قبل

---

(٢٥) المرجع السابق .

(٢٦) المغنى جـ ١٦ ص ٢١٧

المنع ، ويكون المعجز هو المنع ، وهذا مناف لموقفه عليه الصلاة والسلام حيث تحدى بالقرآن وجعله هو العمدة •

وإما أن تكون هذه العلوم كانت غير حاصلة ، وكان حصـولها ضروريا لمعارضة القرآن ، يعنى أنهم كان يمكنهم أن يعارضوا لو علّمهم الله العلوم التى بها يعارضون القرآن •

ويعقب القاضى على هذا الاحتمال بأنه إقرار بالمزايا البلاغية التى يتفوق بها القرآن لأن القول بالإعجاز البلاغى يعنى : « أن للقرآن مزية من الفصاحة من حيث يحتاج إلى قدر من العلم لم تجر العادة بمثله أن يفعله تعالى فيهم » •

وهذا الذى ذكره القاضى عبد الجبار ليدفعه كما دفع غيره من احتمالات هو ما قبله الشريف المرتضى •

وفى كلام أبى بكر بن الطيب ، وقد كان فى زمانهم ما يشير إلى هـذه التنويعات فى مفهوم الصرفة ، فقد عرض القـول بالصرفة قائلا : « وإنما يصرفه الله عنه ضربا من الصرف ، أو يمنعه من الإتيان بمثله ضربا من المنع ، أو تقصر دواعيه إليه دونه مع قدرته عليه » (٢٧) •

وهذه الوجوه وإن كانت من بحر واحد الا أنها تتمايز ، فهناك صرف ، وهناك منع ، وهناك تقصير دواع ، ثم ذكر الباقلانى بعد ذلك ـ وهو المهم ـ كلاما يَعْجَبُ هو منه ويُعَجِّبُ غيره وهو « أنهم تأخروا عن المعارضة لعدم العلم بوجه ترتيب لو تعلموه لوصلوا إليه » (٢٨) •

وهذه التقليبات التى شققت الصرفة واستخرجت منها هذه الاحتمالات دعت المتأخرين إلى الوقوف عندها وتلخيص تفسيراتها فذكر الأمير العلوى أن لها تفسيرات ثلاثة •

الأول أن يكون المراد أن الله سبحانه سلب دواعيهم إلى المعارضـة مع توفر الأسباب وهذا أصلها عند النظام ، والثـانى أن يكون المـراد أن الله

(٢٧) اعجاز القرآن ص ٢٩

(٢٨) اعجاز القرآن ص ٣١

سليهم العلوم التى لابد منها فى الإتيان بمثله ــ وهذا ما قاله القاضى والمرتضى ــ ثم ذكر العلوى أن ذلك يحتمل أمرين : الأول أن تكون هذه العلوم كانت حاصلة لهم فأزالها الله عن أفئدتهم ــ وهذا ما ذكره القاضى ــ والثانى أنها كانت غير حاصلة «خلا أن الله تعالى صرف دواعيهم عن تجديدها مخافة أن تحصل المعارضة» (٢٩) .

وقوله : «صرف دواعيهم عن تجديدها» عبارة مُلْبِسَة وهى مُحَرَّفة من كلام القاضى عبد الجبار وأصلها فيه أن المنع من ذلك مستمر غير متجدد .

والتفسير الثالث : أن يراد بالصرفة المنع بالإلجاء والقسر عن المعارضة ، وهذا ليس بعيدا عن الأول ، الذى هو صرف الدواعى بل انهما كانا شيئا واحدا فى كلام النظام ، «صرف الدواعى عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام بها جبرا» .

والمهم أن الخفاجي بدل أن يناقش هذه الأفكار ويستخرج صوابها وخطأها رضيها ودفع بها الصواب الثابت وهو الإعجاز البلاغى ، ولم أر واحدا ممن احتفل بدراسة الفصاحة وأسرار الكلام أنكر الإعجاز البلاغى ورضى بمذهب الصرفة إلا ابن سنان ، وهذا الرأى عنده يُعَدُّ غَمِيزَة فى أساس فقهه فى هذا الباب ، لأنه ليس من الخطأ الذى يصدر عن غفلة أو عدم استيفاء الآراء فى المسألة ، وإنما هو قادح فى الإحساس والطبع ، وفرق بين أبى اسحاق النظام وهو فى خومة الصراع يرمى بما يحسم الشبهة ، وبين ابن سنان وهو يكتب فى أسرار البيان .

نعم ، كانت للشريف المرتضى تخريجات بلاغية تذكر فى تاريخ البلاغة ، ولكنه من المجازفة أن تعد دراسته من الدراسات التى تتصدى لبحث أسرار بلاغة الكلام ، وإنما كانت تدور حول الآيات والأحاديث التى فيها مقالة لأهل الفرق ، وهذا باب آخر ، وكان يبدو فى أكثر مقالاته شديد الذكاء سريع الخاطر ، بارعا فى التقاط المعانى الغريبة التى يوجه إليها الآيات والأحاديث ، حتى لا تصادم ما يقول به ، وهذا شىء ، وإدراك الأسرار البلاغية التى تتوافق

(٢٩) الطراز جـ ٣ ص ٣٩١

على النفس من الآية الكريمة والحديث الشريف شيء آخر ، وربما كانت منزلة الممارسة والدربة في التعريفات البعيدة من الآيات والأحاديث الخلاف مما يستهلك القدرة على التذوق الخاشع لكل ما يتراءى إلى القلب من كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم .

* * *

ولم أجد أحدا من أهل العلم المحتج للصرفة المحتاجا يتسع فيه كلامه إلا ابن حزم في كتابه « الفصل » ، وذلك لأن القول بالصرفة قول لا يتسع للتدقيق والاحتمالات والاحتجاجات ، وإنما هو إحالة إلى أمر إلهي جرى في الأقوام كما يزعمون ، ولهذا بقى هذا القول من لدن النظام الذي عاش في القرن الثاني ، إلى القرن الثامن ، ولم يتقلقل منه ما يتوسع الكلام فيه إلا تلك التشقيقات التي ذكرها العلوي وعرفنا خبرها .

والمحتج ابن حزم كان متجها إلى توهين القول بتفوق القرآن في النظم والبلاغة ، وهذا شيء فريد في بابه .

ويتبادر إلى من يطالع ابن حزم أنه — في بعض جوانبه — يقول غير الذي يقوله النظام ، وفي بعضها تلتبس مقالته بمقالة النظام ، ولذلك يمكن أن نزعم أن الرجل كان يعالج في نفسه مذهبا للصرفة ، ملبسا غير المذهب المعروف .

ويقع في نفسي قرائن أيضا أن الرجل لم يتبين لنفسه وجها ، وأن موضوع الإعجاز عنده كان غير متقن ، ويؤكد ذلك إيراده مقالة أهل العلم ناقصة شوهاء ، وإيراده الاعتراضات عليها ، ولو أكملها لسقطت اعتراضاته ، ونحن نحسن به الظن حتى نقول إنه لم يتقن مقالة العلماء في هذه المسألة ولو لم نقل هذا لقلنا إنه كان ينتقص من مقالتهم عامدا ما ينقض اعتراضه عليهم ، وهذه عند أهل العلم خليقة شنعاء ، أيسر منها عدم الإتقان المقالة . وسوف يبين لنا ذلك وغيره إن شاء الله .

ذكر ابن حزم أن بعض أهل الكلام ذهبوا إلى أن القرآن معجز بما فيه من إخبار بالغيب ، وأوهن أن يكون هذا هو الوجه بما أوهنه به غيره ، من

أن الإخبار بالغيب لا يجرى فى السور كلها ، والإعجاز جار فيها ، فهو إعجاز فيما ورد فيه بلا خلاف .

ثم ذكر ما ذهب إليه جمهور علماء الإسلام من أن القرآن أعجز بنظمه ، وبما فيه من الإخبار بالغيب ، وعقّب على ذلك بقوله : « وهذا هو الحق الذي ما خالفه فهو ضلال » (٣٠) .

وواضح أنه فى هذا مخالف للنظام ، وماض على ما عليه جمهرة العلماء قبله ، إلا أنه حين انتقل إلى بيان وجه الإعجاز فى النظم دفع القول المشهور الذى قرره العلماء ، وهو بلوغ النظم فى القرآن مرقباً يبين البينونة « التى لا يعرض معها شك لواحد منهم أنه لا يستطيعه ، ولا يهتدى لِكُنْه أمره حتى يكونوا فى استشعار اليأس من أن يقدروا على مثله وما يجرى مجرى المثل على صورة واحدة » (٣١) .

وذكر كلاما يقارب كلام النظام وليس هو ، حيث يقول ــ وهو كلام يجب تدبره ــ « فإن قالوا فقولوا أنتم هل القرآن موصوف بأنه فى أعلى درج البلاغة أم لا ؟ قلنا وبالله التوفيق إن كنتم تريدون أن الله قد بلغ به ما أراد فنعم ، هو فى هذا المعنى فى الغاية التى لا شىء أبلغ منها ، وان كنتم تريدون هل هو فى أعلى درج البلاغة فى كلام المخلوقين ؟ فلا .. لأنه ليس من نوع كلام المخلوقين ، لا من أعلاه ، ولا من أدناه ، ولا من أوسطه ، وبرهان هذا أن إنسانا لو أدخل فى رسالة ، أو خطبة ، أو تأليف ، أو موعظة ، حروف الهجاء المقطعة لكان خارجاً عن البلاغة المعهودة جملة بلا شك ، فصح أنه ليس من نوع بلاغة الناس أصلا ، وأن الله تعالى منع الخلق عن مثله ، وكساه الإعجاز وسلبه جميع كلام الخلق » (٣٢) .

وفى هذا الجواب حيد عن السؤال لأنه لا تعلق لبلوغ الله مراده بكتابه بمسألة بلاغة النظم فقد بلّغ الله ما أراد بالتوراة والإنجيل وغيرها من كتبه ، وليس نظمها معجزا .

---

(٣٠) الفصل جـ ٣ ص ١٦
(٣١) الرسالة الشافية ص ١٢٣
(٣٢) الفصل جـ ٣ ص ١٨ ، ١٩

ثم إن الوصف بأعلى درج البلاغة شيء متعلق بنظمه ونحته وسبكه ، وأن بناء هذا النحت ، ونسيج هذا السبك ، يشبه فى دقته وإحكام علاقاته ، وتصريفها فى معانيها ، ومجاريها ، بناء الأجسام فى الأحياء من حيث دقتها وتلاؤم وظائفها ، وتناسقها لأن هذا النظم آية بينة كخلق تلك الكوائن الحية، والعجز عنه كالعجز عنها .

وهذا هو صريح كلام العلماء فى بيان أعلى درج البلاغة فى القرآن « فكما أنه محال أن يكون ههنا إحياء ميت لا من فعل الله ، كذلك محال أن يكون ههنا نظم مثل نظم القرآن لا من فعل الله فهذا هو » (٣٣) فالسؤال لا يحتمل ما حاد به إليه .

ومثل هذا فى الميل وصرف الكلام عن وجهه صرفه الاحتمال الثانى إلى أعلى درج البلاغة فى كلام المخلوقين ، فلم يقل أحد من القائلين بأن وجه الإعجاز هو النظم إن القرآن فى أعلى درج البلاغة فى كلام المخلوقين لأن أعلى درج البلاغة فى كلام المخلوقين غير معجز بلا ريب ، وانما قالوا إنه فى درج البلاغة التى تفوت قدرة المخلوقين فوتاً يبهر ويقهر « حتى تنقطع الأطماع عن المعارضة وتخرس الألسن عن دعوى المداناة ، وحتى لا تحدث نفس صاحبها بأن يتصدى » (٣٤) .

وهذا شيء وأعلى درج البلاغة فى كلام المخلوقين شيء آخر ، لأنه لا يبهر ولا يقهر ، وانما يعارض ويحتذى ، ويدرك أو يقارب ، فلم تنقطع أطماع الشعراء عن معارضة أبرزهم ومماتنته وقطعه ، وهذا واضح .

ولو أن ابن حزم اكتفى بقوله : « إن الله تعالى منع الخلق عن مثله » لكانت طريقته هى طريقة النظام . ولعله أراد أن يجمع بين القول بأنه معجز بنظمه وبأن الله صرف الناس عنه فتنافرت بين يديه المسألة .

وتأمل قوله : « منع الخلق عن مثله وكساه الإعجاز » تجده كلاما لا يلتئم لأنه لا معنى لأن يكسوه الله الإعجاز ، إذا كان عجز البشر عنه منعا

---

(٣٣) الرسالة الشافية ص ١٥٦ (٣٤) المرجع السابق ص ١٢٢

منه سبحانه ، ومادام الوجه هو منع الخلق ، فلا يوصف النظم بالإعجاز لأن المعجز هو منع الخلق ، وهذا واضح .

أما ما احتج به فى دفع أن يكون القرآن فى أعلى درج البلاغة فى كلام المخلوقين ، وهو ما ظن أن القوم قالوه ، فليس بسديد وفيه زيغ متعمد ، وذلك أن الخطباء والكتاب وغيرهم من المبينين بكلام بليغ يقتبسون من القرآن ، ويجرون كلامه فى كلامهم ، فيكون ما اقتبسوه ظاهراً لا يلتبس بغيره ويكون دالا على نفسه ، وأنه من غير جنس الكلام الذى جرى فيه ، وهذه واحدة من بلاغاته التى عدها العلماء ، وقالوا إنها كأنها للقرآن واحدة من بلاغاته التى عدها العلماء ، وقالوا إنها كأنها للقرآن سياج حصين يحفظه من مداخلة غيره ، فإن الجملة البشرية لو رمينا بها فى المصحف كانت واضحة وضوح الجملة القرآنية حينما نجريها فى كلامنا ، ومن هنا بقى المصحف على مر هذه القرون لا تداخله كلمة واحدة من كلام البشر لأنها لا تلتئم على سبكه ، وهذا بخلاف حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو الموصوف بأنه فى أعلى درج البلاغة من كلام المخلوقين ، ولذلك لامسته ألسنتهم ببعض ما نبغوا فيه من حر الكلام وخالصه ، فالتبس بكلامه صلى الله عليه وسلم ، ولهذا درست الرواية والسند وعلوم الحديث لتمييز كلامه صلى الله عليه وسلم من كلام غيره . ولم يحدث هذا فى المصحف ، ولا يمكن أن يحدث لأن الجملة فيه كما قلت فيها ما فى خلق الكائن الحى ، وكلام البشر كله كلام.

وهذا واضح بَيِّن فى كلام أهل العلم فلماذا اختار الشيخ ابن حزم رحمه الله أن يضرب مثله باقتباس فواتح السور مثل : ألم ، وحم ، وكهيعص، وهو يعلم أنه مما اختلف أهل العلم فى بيان المراد منه ، وأن المشهور بينهم فيه رأيان اما أن يكون من أسماء السور على حد قولنا قرأت كهيعص واما أن تكون من وسائل التنبيه واللفت الخاصة بالقرآن ، ليحضر القارىء والسامع قلبه لما يقرأه ، ويجمع له نفسه ، وأن هذا التنبيه جاء على غير طريقتهم فى نداء الصاحب ، أو استيقافه ، أو استبكائه ، وغير ذلك مما بدأ به قصيدهم ، فكيف يستساغ اقتباسه ؟ ! ان أهل الأدب جعلوا قدرة الكاتب على اقتباس جملة المصحف وتهيئته مجراها فى مجارى كلامه دليل اقتداره ،

وحنكته ، وحذقه فى سياسة الكلام ، فكيف يذهب ابن حــزم إلى ما ذهب إليه » ؟

وذكر ابن حزم برهاناً آخر يحتج به على أن المعجز فى النظــم ليس هو بلاغته الفائتة التى تبهر وتقهر وتقطع الأطماع وإنما هو المنع ، وخلاصة هذا الوجه أن فى القرآن حكايات عن الأقوام ومحاورات بينهم وبين أنبيائهم ، من مثل قوله تعالى حكاية ما كان من القوم لرسول الله صلى الله عليه وسلم :

« وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا . او تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الانهار خلالها تفجيرا . او تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا او تاتى بالله والملائكة قبيلا . او يكون لك بيت من زخرف او ترقى فى السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه » (٣٥) ..

ويذكر ابن حزم أن هذا كلام الناس صيّره الله كلامه ، وصار معجزا ومنع الخلق عن مماثلته ، وقبل أن يجريه الله فى كلامه لم يكن معجزا لأنه لم يقل أحد ان كلام البشر معجز .

وهذا كلام غريب وفاسد ، ومردود ، لأن المسلمين أجمعوا على أن هذا مما يحكيه الله عنهم ، ويقوله على ألسنتهم ، وأن اللفظ والنظم فيه ليس لهم، وأن حال ذلك كحال ما يرويه القرآن عن آدم ، وولديه قابيــل وهابيــل ، وكذلك مقالة نوح ولوط وما يشبه ذلك من تلك المقاولات التى كانت قبل أن تتفجر ينابيع العربية فى لسان أبينا اسماعيل صلوات الله عليــه وعلى أبيــه وولده ، كل ذلك حكاية معان واللفظ والنظم فيها كلام الله ، وهذا ما انعقد عليه الإجماع فليس هذا الذى ذكره ابن حزم كلامهم صيّره الله كلامه ، وإنما هو كلامه القديم الذى جرى به العلم قبل أن يخلق أبانا بشرا من طين ، ومثله فى ذلك ما يحكيه القرآن من مقالة أهل الجنة ، وأهل النار ، من مثل قوله :

« ونادى اصحاب النار اصحاب الجنة ان افيضوا علينا من الماء او ممــا رزقكم الله ، قالوا ان الله حرمهما على الكافرين » (٣٦) .. ومثل قوله : **« ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجــدتم ما وعدكم ربكم حقا،قالوا نعم،فاذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين » (٣٧)**

---

(٣٥) الاسراء : ٩٠ ــ ٩٣ (٣٦) الاعراف : ٥٠
(٣٧) الاعراف : ٤٤

وليس هـذا كلام الناس صيَّره الله كلامه لأنهم لم يقـولوه وسيقولونه ، هذا ما احتج به ابن حزم لنفى البلاغة الخارقة عن نظـم القـرآن ليثبت به القول الواهى المنافر ، وهو أن نظم القرآن معجز لأن الله منع الخلق عنه ، وقد ذكرنا أن المنع يخلع صفة الإعجاز عن النظم وينقلها إلى المنع .

أما ما دفع به مقالة أهل العلم من أن وجه الإعجاز فى النظم يعنى بلاغة النظم وبينونته على حد ما وصفنا فهو أضعف مما ذكره فى الاحتجاج لمقالته.

ووجه ذلك أنه سلك مسلكا غريبا لا أدرى كيف اقتنع به ، فقد ترك كل ما احتجوا به لبيان توفر الكمال المطلق فى نظم القرآن ، وأن هذا الكمال المطلق لم يتوفر فى غيره ، وليس من خصائص كلام البشر ، وهذا تلخيص منا لكلام لهم مبسوط ومستفيض ، كشفوا فيه جوانب كثيرة مـن هـذه الحقيقة ، أقول : ترك ابن حزم هذا التراث الحافل فى هذه القضية ، ووقف عند نقطتين من النقاط التى يراها القارىء فى كلامهم تائهة لشموخ غيرها ، وهما أنهم ذكروا فى سياق الاستشهاد لبلاغة القرآن آيات منه مثل قوله تعالى « **ولكم فى القصاص حياة** » (٢٨) .. فذهب ابن حزم الى أن هذا مما يستعاذ بالله منه ، لأنه يوهم أن المعجز منه هو الآيات التى ساقوها فقط ، وهذا لم يتبادر الى أحد غير ابن حزم ، وإنما ساقوا ما ساقوا لأنه أظهر فى الاستشهاد للمسألة التى هم بصددها ، وأى خطأ وقع فيه من قال إن الإيجاز فى القرآن وجه من وجوه بلاغته المعجزة ، وعرض هذه القضية بما توفر لديه من فهـم لها ، ثم ذكر آية « **ولكم فى القصاص حياة** » .. ووازنها بأدق ما صـاغه بيانهم فى معناها ليكشف ما تنطوى عليه الجملة القرآنية من كمـال يحيط بمعناها وسبناها ، وليكشف ما تنطوى عليه الجملة البشرية من نقص يشوبها، إذا ما وضعت بإزاء الآية ، أو قل : كيف يصير كمال بلاغة النـاس نقصا إذا وضع بإزاء الكمال المطلق الماثل فى كلام الله ، هذه واحدة .

والثانية ..أنه ذكر آية :

« **واوحينا الى ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط وعيسى وايوب ويونس وهارون وسليمان ، وآتينا داوود زبورا** » (٢٩) .

---

(٢٨) البقرة : ١٧٩ (٢٩) النساء : ١٦٣

ليقول : إنه ليس فيها من النظم ما يعجز لأنها سرد أسماء وسرد الأسماء ليس مما يتوفر فيه خصائص نظم ، ولا يصح أن يقال إنه ليس بمعجز لأن كل كلام الله معجز وإنما يقال ان نظمه معجز وليس لبلاغته وانما لأن الله منع الناس أن يأتوا بمثله وكساه الإعجاز .

وقد عرض العلماء إلى هذا وذكروا آيات تشبه هذه الآية منها قوله تعالى :

« حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الأخت وامهاتكم اللاتى ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وامهات نسائكم وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن » (٤٠) ..

وقالوا : إن هذا ليس من القبيل الذى يظهر فيه براعة النظم على الحدالذى نراها فى مثل قوله تعالى : **« وقيل يا أرض ابلعى ماءك » (٤١) ..** لأن طبيعة المعنى هنا غير طبيعة المعنى هناك ، وليست البلاغة أن تتكلف البراعة والتفنن فيما لا يقتضى الحال فيه براعة ولا تفننا ، وطلب اظهار البراعة فى مثله « ضرب من الجهالة » على أن هذا حين يقع فى المصحف يجىء على صورته العليا التى لا يمكن أن يقع على صورة أفضل منها ، ثم إنه ينطوى على دقائق أخرى تخلف دقائق خصوصيات النظم ، وترى ذلك فى أنه ابتدأ بما ابتدأ به ، ثم ألحقه ثانية ، وثالثة ، وهكذا ، ووراء هذا الترتيب ، من لطف الملاحظة فى اعتبار السياق والمعانى والأحداث والأحوال ما يبهر ويقهر ، وإنما يُطلب ذلك فى علم التفسير الذى يقوم على الكشف والتنقير عن هذه اللطائف ، والفهم الثاقب لمقاصد الشريعة فى الباب الذى ورد فيه . وهكذا (٤٢) .

وبقى فى كلامنا عن ابن حزم بيان موقفه مما دفع به العلماء مذهب الصرفة ، وقد ذكر أهل العلم فى نقض القول بالصرفة أنه لو كان الإعجاز راجعا إليها لكان يكون الإعجاز أظهر كلما كانت درجة بلاغة القرآن وفصاحته أقل ، لأن الناس حينما يعجزون صرفاً عن معارضة كلام جرت به عادة سوادهم

---

(٤٠) النساء : ٢٣ — (٤١) هود : ٤٤

(٤٢) ينظر اعجاز القرآن ص ٢٠٥

فضلا عن خاصتهم ، يكون ذلك أظهر فى الآية ، لأنه من المتقرر حينئذ أن هـذا الكلام الذى عجزوا عنه جرت ألسنتهم جميعاً به ، وجـرت ألسـنة شعرائهم وخطبائهم بأفضل منه ، فكيف يعجزون عن معارضته ؟ (٤٣) .

وهذا احتجاج معقول إلا أن ابن حزم عدّه شغباً وحمقاً،وصاغ كلامهم صياغة فيها غير ما فى كلامهم ، فقد قال فى تصوير هذا الرأى : « لو كان كما تقولون من أن الله تعالى منع من معارضته فقط لوجب أن يكون أغث ما يمكن أن يكون من الكلام فكانت تكون الحجة بذلك أبلغ » (٤٤) .

وهم لم يقولوا « أغث ما يمكن أن يكون » وإنما قالوا : « لكان مهما حط من رتبة البلاغة فيه ، ومنع من مقدار الفصاحة فى نظمه كان أبلغ فى الأعجوبة، إذا صُرِفوا » (٤٥) .

فقد جاء فى كلامه وصف الكلام بالغثاثة والذى فى كلامهم وصف رتبته البلاغية ، ووصف الكلام شيء ورتبته البلاغية شيء آخر ، فرق بين أن نقول إن رتبة بلاغة الإنجيل الذى أنزله الله ليست عالية ، وأن أصف الكلام نفسه بالغثاثة ، وهذه فروق فى الكلام لابد من اعتبارها فى منافسة الآراء لأنها تلقى ظلالا مختلفة .

ثم علّق على هذا بقوله : « وهذا هو الكلام الغث حقاً لوجوه ، أحدها أنه قول بلا برهان ، لأنه يعكس قوله عليه بنفسه ، فيقال له لو كان اعجازه لكونه فى أعلى درج البلاغة لكان لا حجة فيه ، لأن هذا يكون فى كل من كان فى أعلى طبقة ، وأما آيات الأنبياء فخارجة عن المعهـود ، وثانيهـا أنه لا يسـئل الله تعالى عما يفعل ، ولا يقال له لم أعجزت بهذا النظم دون غيره؟ولم أرسلت هذا الرسول دون غيره ؟ ولم قلبت عصا موسى حية دون أن تقلبها أسدا ، وهذا كله حمق ممن جاء به » (٤٦) .

وهذا الكلام مبنى على الخطأ ــ الذى نبهنا إليه ــ فى فهمه مرادهم بأعلى طبقة ، فقد فهمها على أنها أعلى طبقة فى بلاغة المخلوقين ، وقد ذكر أن كلام

---

(٤٣) ينظر اعجاز القرآن ص ٢٩
(٤٤) الفصل جـ ٣ ص ١٦
(٤٥) اعجاز القرآن ص ٢٩
(٤٦) الفصل جـ ٣ ص ١٦

الحسن وسهل والجاحظ وامرىء القيس فى أعلى طبقة ، وأنه يلزم هذا أن يكون قد سَوَّى بين القرآن وكلام هؤلاء ، وبذلك لا يكون حجة ، لأن آيات الأنبياء خارقة ، خارجة عن المألوف ، ومراد العلماء بأعلى طبقة وأنه ما يفوت قدرات الخلق فوتا يبهر ويقهر لا يلتبس ، • ولهذا نرى أن ابن حزم رحمه الله وأثابه ، لم يتقن مقالة أهل العلم فى هذا الباب ، ويترجح لمن يُمعن فى كتابته أنه لم يقرأ حول موضوع الإعجاز إلا كتاب الباقلانى ، لأن حواره الذى أداره فى الموضوع لا تخرج مادته العلمية عن الكتاب المذكور ، ثم انه قرأه ليدحضه لا ليتبين ما عساه يكون منطويا فيه من سداد ، وآية ذلك أنه كان يأخذ بعض الكلام الذى يَجِدُ فى نفسه حوله دفعاً ومناقضة ويسكت عن ما لا يستطيع دفعه ، فقد ذكر الباقلانى عقب مسألة أن الإعجاز لو كان بالصرفة لكان يكون أظهر مع قرب منزلته البلاغية ، أنهم لو صُرفوا عن المعارضة لطلبوا ما يساويه فى كلامهم الذى قالوه قبل الصرفة ، أو الذى قاله الجيل قبلهم ، وكانت صدورهم أناجيلهم ،وتجد ابن حزم يترك هذا مع أنه ملتبس بالنص الذى نقله وحرَّفه لأن ذلك لا وجه لدفعه •

أما قوله : « إن الله سبحانه لا يسئل عما يفعل » ، فذلك ما لا مدفع له من مسلم ، وإنما الأمر أمر مناقشة ، وافتراض ما لم يقع ، وأنه لو وقع لكان يكون على صورة كذا ، بناء على ما يُستلهم من الحكمة الإلهية فى تنزيل الأشياء على أحوال ، هذا تقليب للكلام على مقتضيات المعقول ، فالذى يقول: لو كان الإعجاز بالصرفة لكان الأظهر فيه أن تقرب مرتبته البلاغية لا يسئل الله عما يفعل ، وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، وهذا ظاهر ورحم الله ابن حزم، وله فى عنقنا أن ندفع عنه مقالتين ••

الأولى : مقالة الشيخ مصطفى صادق الرافعى فقد أشار إلى قول ابن حزم فى الآيات التى تحكى ما قاله الناس ، وأن الله لما جعل ذلك كلامه أصاره معجزا ، ومنع من مماثلته ، ثم استخف الرافعى بهذا وقال إن ابن حزم لما قال هذا جعله رأيا أصاره كافيا لا يحتاج إلى غيره ، ثم قال : « وهل يراد من إثبات الإعجاز للقرآن الا اثبات أنه كلام الله تعالى » (٤٨) وهذه الأخيرة

(٤٧) الفصل جـ ٣ ص ٦٨

(٤٨) اعجاز القرآن للباقلانى ص ١٦٤ •

لا ترد على ابن حزم لأن الإعجاز عنده ثابت بالإخبار بالغيب وبالنظم وهو الحق الذى ما خالفه فهو ضلال ، فكون القرآن كلام الله ثابت عند الشيخ بغير الصرفة وإنما الصرف لبيان وجه الإعجاز بالنظم ، وإثبات الإعجاز الذى تقوم به الحجة شيء ، وبيان وجهه شيء آخر ، وهذه دقيقة جدا ومحتاجة إلى فضل نظر .

والثانية مقالة الشيخ أبى زهرة رحمه الله فقد ذكر فى تعليقه على رأى ابن حزم أنه لا يبدو غريبا « وأن المتأمل فيه يجده سائرا على مذهبه فى نفى الرأى ، والحكم بظاهر القول من غير تعليل ، فالاتجاه إلى تعليل الإعجاز بأن السبب فيه بلاغته التى علت عن طاقة العرب والتى جعلتهم يخرون صاغرين بين يديه من غير مراء ، ولا جدال ، يُعَد تعليلا ، وهو من باب الرأى الذى ينفيه ، والتعليل الذى يجافيه فلابد أن يبحث عن سبب غير ما ذكره الله فيه » (٤٩) .

وقوله : « فلابد أن يبحث عن سبب غير ما ذكره الله » ، كبيرة لا نرمى بها ابن حزم ، ولو كان فى القرآن آية واضحة بينة تحدد وجه إعجازه ما اختلف العلماء فى بيانه ، وإنما هو الاجتهاد ، والرأى ، والله من وراء القصد .

* * *

عرضنا فى أعطاف ما قدمنا مناقشات العلماء لهذا الوجه ، ورفضهم له، وكان ذلك يكون منهم فى سرد الآراء التى قيلت وموقفهم منها .

ورأينا أن مناقشات عبد القاهر لهذا الموضوع تحتاج الى أن نقف عندها وقفة خاصة،وذلك لأنه تفرّد بأن وسع الكلام فى مناقشة هذه المسألة وقلبها على وجوهها ، ونقضها وجهاً وجهاً ، على طريقته المعروفة واحتفاله بما يتجه إليه فكره ، وتشقيق القول فيه ، وعرض احتمالاته ، وبيان ما تنطوى عليه من فساد فى كل وجه ، وقد يكون القول مما يسقط بالاعتراض الأول ، ولكنه لا يزال يوالى الإجهاز عليه ، ويلح فى الإحاطة به ، حتى يسكت نأمته، وهو فى هذا كله يبعث حول المسألة مجالا فكريا نشطاً ، وكأنه يلذ به ، وهذه

(٤٩) المعجزة الكبرى ص ٨٢

طريقته فيما يعرض من مسائل ، ثم هو أشد تمسكا بهذه الطريقة حين تكون المسألة متصلة بالدين ، لأن الشبهة فيه كما يقول « كالداء الذى يخشى منه على الروح ويخاف منه على النفس ، فلا يُستقل قليله ، ولا يُتهاون باليسير منه ، ولا يُتوهم مكان حركة له إلا استُقصى النظر فيه ، وأعيد الكى على نواصيه ، وكالحيوان ذى السم يُعاد الحجر على رأسه مادام يُرى به من حس وان قل » [٥٠] وهذا كلام نفيس لا تفيض به الا قلوب الحراس الأمناء على دين الأمة الذى هو أصل حضارتها وصانع علومها وتاريخها •

ومن أصول منهج عبد القاهر بجانب تحليله للأفكار تحليلا دقيقا تحليله للألفاظ ، وتحقيق معانيها ، والوقوف عند مخارج هذه المعانى ، وبيان ما يحتمل وما لا يحتمل ، وأكثر فكره مؤسس على هذين الأصلين ، وهما أمران ينتجان السداد غالبا ، ويبعدان العالم عن الغفلة وما ينطوى عليه الرأى من الفساد ، ولذلك كان عبد القاهر قليل الزلات ، لأن آراؤه مدروسة بعناية وتمحيص ، والذى خالفه فيه أهل العلم معروف محدود •

وقد عرض لموضوع الصرفة فى كتابه « دلائل الإعجاز » عرضا موجزا ، وأفرد له فصلا فى الرسالة الشافية •

وتدور الرسالة الشافية حول بيان أن القرآن أعجز العرب ، وأن عجزهم ثابت بأفعالهم وأقوالهم ، أما الأفعال فهى أنهم حينما حملوا السيوف فى مواجهته صلى الله عليه وسلم كان ذلك إقرارا منهم بالعجز عن المعارضة ، ولو قدروا عليها لأبطلوا حجته صلى الله عليه وسلم •

وأما الأقوال فما روى عنهم من تعظيم القرآن ، وأنهم ما سمعوا بمثله قط ، وأنه يعلو ولا يُعلى عليه •

ثم اتجه البحث إلى مناقشة شبهات حول هذه القضية مما يُلبّس به ، ويهمس به الأشقياء ، ويستهوون به الأغرار على عادة المضلين فى كل زمان • ثم اتجه البحث إلى أن الإعجاز كان بنظمه ، وأنه لم يكن بشىء غير النظم ، وبهذا يتطرق إلى موضوع الصرفة •

---

(٥٠) الرسالة الشافية ص ١٢٥

وهذا هو الموضوع الأساسى للرسالة ، ويعد هذا مدخلا لدراسته فى دلائل الإعجاز ، لأنه ينتهى إلى أن القرآن معجز بنظمه ، ثم يقف عند هـذا الحد ، فلم يتكلم فى شيء يتصل بموضوع النظم ، وضروبه ، أو أغراضه ، وإنما كان ذلك فى كتاب دلائل الإعجاز ، ولهذا يصح لنا أن نزعم أن الرسالة الشافية كتبت قبل دلائل الإعجاز ، ومن غوامض عبد القاهر أنه لم يُنَبِّه فى كتاب من كتبه إلى غيره ، ولذلك كان الكلام فى ترتيب تصنيف كتبه قائما على الاجتهاد والترجيح ، وإنما نقيم اجتهادنا هنا على التصور المتكامل لقضايا عبد القاهر وترتيبها على مقتضيات المنطق والمعقول ، فمن المعقول أن يكون إثبات أن القرآن معجز بنظمه سابقا لبيان النظم ما هو وما محصوله ، ثم إنه دأب على أن يستحث همة قارئ مسائل النظم بربطها ببيان وجه الحجة ، وأن الصاد عن ذلك صاد عن أن تعرف حجة الله تعالى ، والهادم لهذا الباب من أبواب أسرار العربية كمن يهدم الطريق الواصل إلى معرفة أسرار كلام الله ، ومثله كمثل من يتصدى للناس يمنعهم أن يحفظوا كتاب الله تعالى ويقوموا به » (٥١)

والقول بالصرفة عند عبد القاهر قول ضعيف قاله متسرع أوقعته شهوة الإغراب فيما لا يُعذر العاقل فى اعتقاده « ولو كان الناس اذا عَنّ لهم القول نظروا فى مؤداه وتبينوا عاقبته ، وتذكروا وصية الحكماء حين نهوا عن الورود حتى يعرف الصدر ، وحذروا أن تجيء أعجاز الأمور بغير ما أوهمت الصدور إذن لكُفُوا البلاء ، ولعد هذا وأشباهه من فاسد الآراء » (٥٢) .

وهذا الكلام ناظر إلى وصف الجاحظ لتولد آراء النظام ، وانبعاثها فى نفسه ، وأنه كان يظن الظن ثم يقيس عليه وينسى أن بدء أمره كان ظنا : وهذا معنى قول عبد القاهر : « اذا عَنّ له القول لم ينظروا فيه إلى آخره » ، وهذا الرأى الفاسد قلبه عبد القاهر على وجوه ليبين فساده من كل وجه ، فالقائلون بالصرفة إما أن يكونوا قد فهموا أن التحدى هو أن يعبروا عن معانى القرآن فى مثل لفظه ونظمه ، وهذا ما يترجح عند عبد القاهر ، أو أن يكونوا قد فهموا أن التحدى كان أن يأتوا بمثل نظم القرآن فى أى معنى شاؤوا .

---

(٥١) ينظر مقدمة دلائل الاعجاز ص ٢٢ (٥٢) الرسالة الشافية ص ١٥٥

والوجه الأول لا يستقيم مع قوله تعالى :

« أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ، وادعوا من استطعتم من دون الله أن كنتم صادقين ، فأن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما انزل بعلم الله وأن لا اله الا هو فهل أنتم مسلمون » (٥٣) ..

وذلك لأن قوله : « **فأتوا بعشر سور مثله مفتريات** » .. لا يفهم منه فأتوا فى هذه المعانى بعشر سور فى اللفظ والنظم ، وحق هذا المعنى لو كان مرادا ، أن تكون العبارة عنه: ان زعمتهم أنى افتريته فأتوا أنتم فى معانى هذا المفترى بمثل ما ترون من اللفظ والنظم » (٥٤) والمفهوم من مخرج ألفاظ القرآن : فأتوا بعشر سور تفترونها أنتم ، ولما كان الافتراء إنما يكون وصفا للمعنى لا للفظ كان التحدى فى النظم خاصة ، من غير تقييد بباب من أبواب المعانى ، وإنما لهم أن يختلقوا أى باب من أبوابها ، وأن يشققوا بألسنتهم من ضروبها ما شاؤوا . وقد ألفوا أوديتها ، وطوعوا لألسنتهم ما طوعوا من أبوابها ، وبرعوا فيما برعوا ، وكل ذلك حق لهم ، يختارون منه ما يشاؤون ، والمهم أن يكون الذى يأتون به فى مثل نظم القرآن ، وهذا هو الاقتدار والإدلال والتحدى ، لأنهم لن يفعلوا ذلك مهما وسع عليهم فيه، فنظمه مما لا يطاق ، وهو الشاهد المنصوب على أنه إنما أنزل بعلم الله ، ثم ذكر عبد القاهر ما يؤكد أن هذا هو الذى يفهم من بناء الكلام ، وذكر مثلا له ، وهو أن يقول خصم لشاعر أجاد فى شعره فأحسن فى لفظه ونظمه : لقد انتحلت معانيك ، وأخذتها من هذا ، وذاك ، فاذا قال له الشاعر : فقل أنت شعرا مثله مسروق المعانى ، لم يفهم منه إلا أنه يقول له اختلق من المعانى ما شئت ، وقل مثله فى جودة اللفظ ، وشرف النظم ، ولا يعقل منه أنه أراد فقل أنت فى هذه المعانى مثل قولى فى لفظه ونظمه .

« وهذه جملة لا تخفى على من عرف مخارج الكلام ، وعلم حق المعنى من اللفظ ، وما يحتمل وما لا يحتمل » (٥٥) .

وفى النسخة المتداولة خطأ فى هذا السياق يحسن التنبيه إليه ، وذلك فى قول عبد القاهر فى التعقيب على آية هود : « وذلك أنا لا نعلم أن المعنى

---

(٥٣) هود : ١٠

(٥٤) الرسالة الشافية ص ١٥٠

(٥٥) الرسالة الشافية ص ١٥١

فأتوا بعشر سور تفترونها أنتم ، وإذا كان المعنى على ذلك فلنا أن ننظر » وصواب هذا النص : « وذلك أنا نعلم أن المعنى » حتى لا يتشارد الكلام ، وتتلاطم أطرافه (٥٦) .

ثم ذكر عبد القاهر فى فساد هذا الوجه وجوها أخرى كان هذا الذى ذكرناه أقواها ، لأنه راجع إلى استخراج المعنى من ترتيب الكلمات فى الآية الكريمة ، وأن بناء ألفاظها لا يحتمل هذا الوجه .

وقد ذكرنا فى صدر هذا البحث ، أن النظام فطن إلى هذا المعنى فى الآية الكريمة ، وأنه كان يدرك أن التعجيز إنما هو بالنظم لا بالمعنى ، وأن وجه الإعجاز فى هذا النظم هو الصرف ، بدليل أن النظام ذكر الإخبار بالغيب وجها من وجوه الإعجاز مضموما إلى الصرفة ، وهو مما يتعلق بمعانى القرآن ، لا بنظمه ، وهذا يعنى أن معانى القرآن عند أبى اسحاق فيها ما يعجز البشر ولو لم يصرفوا .

وهذا مستقيم عندنا ، ثم إن عبد القاهر لم يقطع بأنهم يفهمون أن التحدى إنما هو بأن يأتوا فى معانى القرآن بمثل نظمه ، وانما يرجح ذلك ، وهو يقلب الرأى على وجوهه المحتملة ليبين فساده فى كل ، ولهذا لا نجد تصادما بين ما زعمناه وما ذكره الشيخ إلا فى حدود أن ما هو راجح عندنا ليس براجح عنده .

أما الوجه الثانى فهو أن يكونوا قد فهموا أن التحدى ، إنما كان بنظم مثل نظمه ، فى أى باب من أبواب المعانى شاؤوا ، وهذا هو المدلول عليه فى الآية ، وحينئذ يكون من حقهم معارضة القرآن بنظم مثل نظمه فى النسيب ، والمديح ، والهجاء ، والفخر ، وغير ذلك مما لجت ألسنتهم فيه ، وبلغت ما بلغت ، ثم إن القول بأن نظم القرآن فى مثل طبقة نظومهم ، ولكنهم لم يعارضوه لأنهم صرفوا عن ذلك ، ومنعوا ، يلزمه لا محالة أن تكون قواهم قد تراجعت ، وأن تكون قرائحهم قد ضعفت ، وأن يكون قد ضاق عليهم من

---

(٥٦) ولعل « لا » هذه قد نقلت من قول الشيخ فى صفحة ١٥٦ « لا يصح الا لمن يجعل القرآن معجزا فى نفسه ويذهب فيه الى الصرفة » ولابد من ان يقال : لا يصح الا لمن لا يجعل القرآن الى آخره .... حتى لا يتشارد الكلام .

مجالات الكلام ما كان متسعا ، وأن يكون كلامهم الذى تكلموا به بعد الوحى قد هوى عن طبقة كلامهم قبله ، وهذا خطأ منكر ، لأن كلامهم الذى بين أيدينا ، والذى قالوه بعد الوحى ، فى طبقة كلامهم الذى قالوه قبله ، سواء فى ذلك الشعر والنثر .

وليس بقادح فى ذلك ما قاله أهل الأدب من أن المسلمين تشاغلوا فى الإسلام عن الشعر بالجهاد ، لأننا نتكلم هنا عن ما أفاضت به القرائح مسلمة كانت أو كافرة ، شعراً كان أم نثرا ، وواضح أن النثر الذى روى عن هذا الجيل ، مما قاله أبو بكر ، وعمر . وعثمان ، وعلى ، ومعاوية ، وابن مسعود ، وغيرهم ليس أقل من نثر الجاهلين فى سبكه ، ونحته ، وأن الشعر وأن كان قد انطفأت جاهليته فى بعض جوانبه ، إلا أنه تعلق بأبواب سما فيها ، وكان الذى ناله هو تشاغل المسلمين بالجهاد فحسب ، كما قال ابن سلام ، ولا يرد على هذا أن الحرب مما يهيج الشعر ، فكان يجب أن يفور الشعر مع فوران الجهاد ، لأن ذلك إنما كان عند من يقاتلون حميّة ، فكان على الشعر أن يوقد هذه الحمية فتوقده ، وأن يسعّرها فتسعّره ، وليس الأمر كذلك فى الجهاد ، فحسب المجاهدين فى إثارة أقصى طاقاتهم ، أن يسمعوا من رسول الله كلمة ، أو تقرأ فيهم آية ، وهذا هو الذى استحوذ على مجالات الشعر فى هذا الباب ، وإن كان قد بقى يصوغ هذه الانتصارات لحونا ، وأنغاما ، وبقى القوم يفيئون إليه ، ويتناشدونه ، ويتذوقونه ، ويتقدونه ، ويفاضلون بين شعرائهم فى الأوقات التى يتخففون فيها ، على حد ما هو معروف فى كتب الأدب ، وهذا كله قاطع فى بطلان القول بأن قرائح القوم تناقصت ، وأنه « ضيق عليهم باب من الكلام قد كان يتسع ، ونضبت موارد قد كانت تغزر ، وخذلتهم قوى قد كانوا يصولون بها » (٥٧) .

على أنه لو كان ذلك لكان تعجب القوم إنما يكون من حالهم ، وليس من القرآن وكان يكون تعاظمهم ما ألمّ بهم ، وحلّ فيهم من عقد كانت قبل موثوقة ، ونقض عليهم أمراً كان غير منقوص .

---

(٥٧) ينظر الرسالة الشافية ص ١٤٦ ، ١٤٧

والذى رواه التاريخ هو تعاظمهم للقرآن فحسب ، وليست هناك رواية واحدة صحيحة ولا ضعيفة تقول انهم عجبوا من انعقاد ألسنتهم فى معارضة هذا الأمر ، وأنه تَكَاءَدَتْهُمْ به كأداءُ ظالمة أطفأت وهج بيانهم ، وطمرت فى صدورهم ينابيع كلامهم ، ثم استخرج عبد القاهر من آية الاسراء : « **قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا** » (٥٨) .. شيئاً آخر يضاف إلى ما استخرجه الإمام الجليل حمد بن إبراهيم الخطابى ، وهو أن هذا الكلام إنما يُرمى به فى وجه من لم يستطع هذا النظم فى الذى مضى ، ولن يستطيعه فى الذى هو آت ، وأنه لا يقال لمن كان يستطيعه فيما مضى ، ثم صار لا يستطيعه ، والقول بذلك خروج بالكلام عن معانيه ، وإنما يقال فيمن كان يقدر على الشيء ثم عاد لا يقدر عليه : « أعطيت أن أحول بينكم وبين كلام تستطيعونه وأمنعكم إياه » وما شاكل ذلك .

وبهذا يتبين بطلان القول بالصرفة على هذا الوجه .

فإذا قالوا : إنه قد كان نقص فى فصاحتهم من غير أن يشعروا به ، حتى لا يرد مثل هذا ، وحتى يستساغ صمتهم عن هذا الذى ألمّ بهم ، ويستساغ أيضا اعظامهم للقرآن . فهذا أيضا باطل ، لأنه يؤدى إلى إسقاط الحجة عنهم، بمعنى فقدانهم الإحساس بها ، وبذلك يبطل إلزامهم .

ووجه ذلك ، أنه إذا كان قد حصل نقص فى فصاحتهم من غير أن يشعروا به ، فإن هذا مؤداه أنهم لم يميزوا بين كلامهم قبل نقص فصاحتهم وكلامهم بعد حدوث هذا النقص ، ولم يدركوا الفرق بين الكلامين ، وهذا واضح فى أنه نقص فى ملكة البيان ، ونقص فى ملكة تذوقه ، وتقديره ، وتمييز صنوفه ، ومادام قد حدث ذلك فلا يعقل أن يدركوا الفرق بين كلامهم والقرآن ، ومقتضاه أن يعتقدوا أن كل ذلك ضرب واحد ، فلا حجة فيما يُقال فيه إنه حجة ، ثم إن هذا الفرض نقضٌ للصرفة ، وذلك لأن الصرفة تعنى أنهم منعوا من أن يأتوا بمثله ، وذلك يقتضى أنهم رازوا القرآن وخبروه ، وأدركوا أن له خصائص يتميز بها ، وأن هذه الخصائص لو توفرت

---

(٥٨) الاسراء : ٨٨

فى كلام يصير مثله ، وأنها فى طوقهم ، وتحت ألسنتهم ، وأنهم هَمّوا بهذه المعارضة فمُنعوا ، وصُرفوا ، وهذا كله لا يتأسس إلا على قدرة تمييز صنوف الكلام ، وتَعَرُّف ضروبه ومراتبه ، وما يرام منه وما لا يرام ، والقول بأنه حدث نقص فى فصاحتهم ولم يشعروا به ، قاطع فى استئصال هذه الحاسة والتى هى أساس الإعجاز .

وهكذا أحاط عبد القاهر بهذا الوجه ، وما زال يُلح عليه حتى تركه رمادا .

ورحمهم الله جميعا وألحقنا بهم كرامة نفس وقرة عين ، وهدانا إلى التى هى أقوم إنه من يهدى الله فلا مضل له ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله ومن تبعهم بإحسان .

مكة المكرمة فى غرة رمضان ١٤٠٤ هـ ..

* * *

محتويات الكتـــاب

الصفحة

رقم الايداع ٨٤/٥٧٣١

الترقيم الدولى ٥ ــ ٠٤٢ ــ ٣٠٧ ــ ٩٧٧

أ علاء الدين شوقي

الأستاذ / علاء الدين شوقي